تفسير

التحرير والتنوير

تأليف

سماحة الأستاذ العلامة الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

الدار التونسية للنشر

اهداءات ٢٠٠١

الحكومة التونسية

تونس

اهداءات ٢٠٠١

الحكومة التونسية

تونس

تفسير

التحرير والتنوير

تأليف

سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

الجزء السادس

الدار التونسية للنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا . إِن تُبْدُواْ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُواْ عَن سُوٓءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا . ﴾ 149

موقع هذه الآية عقب الآي التي قبلها : إنّ الله لما شوّه حال المنافقين وشهّر بفضائحهم تشهيرا طويلا ، كان الكلام السابق بحيث يثير في نفوس السامعين نفورا من النفاق وأحواله ، وبغضا للملموزين به ، وخاصّة بعد أن وصفهم باتّخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين، وأنّهم يستهزئون بالقرآن ، ونَهى المسلمين عن القعود معهم ، فحذّر الله المسلمين من أن يغيظهم ذلك على من يتوسّمون فيه النفاق ، فيجاهروهم بقول السوء ، ورخّص لِمن ظُلم من المسلمين أن يجهر لظالمه بالسوء ،لأنّ ذلك دفاع عن نفسه. روى البخاري : أنّ رجالا اجتمعوا في بيت عِتبان بن مالك لطعام صنعه لرسول الله — صلى الله عليه وسلم — فقال قائل : أين مالك بن الدّخْشُم، فقال بعضهم: ذلك منافق لا يحبّ الله ورسوله، فقال رسول الله: « لا تقل ذلك ألا تراه قد قال : لا إله إلاّ الله ، يريد بذلك وجهَ الله . فقال : فإنّا نرى وجهه ونصيحته إلى المنافقين » . الحديثَ . فظنّ هذا القائل بمالك أنّه منافق ، لملازمته للمنافقين ، فوصفه بأنّه منافق لا يحبّ الله ورسوله. فلعلّ هذه الآية نزلت للصدّ عن المجازفة بظنّ النفاق بمن ليس منافقا . وأيضا لمّا كان من أخصّ أوصاف المنافقين إظهار خلاف ما يُبطنون فقد ذكرت نجواهم وذكر رياؤهم في هذه السورة وذكرت أشياء كثيرة من إظهارهم خلاف ما يبطنون في سورة البقرة كان ذلك يثير في النفوس خشية أن يكون إظهار خلاف ما في الباطن نفاقا فأراد الله تبين الفارق بين الحالين .

وجملة «لايحبّ» مفصولة لأنّها استئناف ابتدائي لهذا الغرض الذي بينّاه : الجهر بالسوء من القول ، وقد علم المسلمون أنّ المحبّة والكراهية

تستحيل حقيقتهما على الله تعالى ، لأنّهما انفعالان للنفس نحو استحسان الحسن ، واستنكار القبيح ، فالمراد لازمهما المناسب للإلهية ، وهما الرضا والغضب .

وصيغة «لا يحبّ» ، بحسب قواعد الأصول ، صيغة نفي الإذن . والأصل فيه التحريم . وهذا المراد هنا لأنّ «لايحبّ» يفيد معنى يكره ، وهو يرجع إلى معنى النهي. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — «إنّ الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً — إلى قوله — ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال» . فهذه أمور ثلاثة أكثر أحوالها مُحرّم أو مكروه .

والمراد بالجهر ما يبلغ إلى أسماع الناس إذ ليس السرّ بالقول في نفس الناطق ممّا ينشأ عنه ضرّ . وتقييده بالقول لأنّه أضعف أنواع الأذى فيعلم أنّ السوء من الفعل أشدّ تحريما.

واستثنى «مَن ظُلم» فرَخّص له الجهرَ بالسوء من القول . والمستثنى منه هو فاعلُ المصدر المقدّر الواقع في سياق النفي ، المفيد للعموم ، إذ التقدير : لا يحبّ الله جَهْر أحد بالسوء ، أو يكون المستثنى مضافا محذوفا ، أي : إلاّ جَهْرَ من ظلم ، والمقصود ظاهر ، وقد قضي في الكلام حقّا لإيجاز.

ورخّص الله للمظلوم الجهر بالقول السيّىء ليشفي غضبه ، حتّى لا يثوب إلى السيف أو إلى البَطش باليد ، ففي هذا الإذن توسعة على من لا يمسك نفسه عند لحاق الظلم به ، والمقصود من هذا هو الاحتراس في حكم «لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول» . وقد دلّت الآية على الإذن للمظلوم في جميع أنواع الجهر بالسوء من القول ،وهو مخصوص بما لا يتجاوز حدّ التظلّم فيما بينه وبين ظالمه ،أو شكاية ظلمه : أن يقول له : ظلمتني ، أو أنت ظالم؛ وأن يقول للناس : إنّه ظالم.ومن ذلك الدعاءُ على الظالم جهرا لأنّ الدعاء عليه إعلان بظلمه وإحالته على عدل الله تعالى ، ونظير هذا المعنى كثير في القرآن ، وذلك مخصوص بما لا يؤدّي إلى القذف، فإنّ دلائل النهي عن القذف وصيانة النفس من أن تتعرّض لحدّ القذف أو تعزير الغيبة ، قائمة في الشريعة . فهذا الاستثناء مفيد إباحة الجهر بالسوء من القول من جانب

المظلوم في جانب ظالمه ؛ ومنه ما في الحديث «مطل الغنّي ظلم» أي فللممطول أن يقول : فلان مماطل وظالم . وفي الحديث« ليُّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته ».

وجملة «وكان الله سميعا عليما» عطف على «لا يحبّ» ، والمقصود أنّه عليم بالأقوال الصادرة كلّها ، عليم بالمقاصد والأمور كلّها ، فذِكْرُ « عليما » بعد « سميعا » لقصد التعميم في العلم ، تحذيرا من أن يظنّوا أنّ الله غير عالم ببعض ما يصدر منهم .

وبعد أن نَهى وَرخّص ، ندب المرخَّصَ لهم إلى العفو وقول الخير ، فقال « إن تبدوا خيرا أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإنّ الله كان عَفُوّا قديرا » ، فإبداء الخير إظهاره . وعُطف عليه «أو تخفوه» لزيادة الترغيب أنْ لا يظنّوا أنّ الثواب على إبداء الخير خاصّة ، كقوله « إن تبدوا الصدقات فنِعِمَّا هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم » .

والعفو عن السوء بالصفح وترك المجازاة ، فهو أمر عدميّ .

وجملة « فإنّ الله كان عفوّا قديرا » دليل جواب الشرط ، وهو علّة له ، وتقدير الجواب : يَعفُ عَنكم عند القدرة عليكم ، كما أنّكم فعلتم الخير جهرا وخفية وعفوتم عند المقدرة على الأخذ بحقّكم ، لأنّ المأذون فيه شرعا يعتبر مقدورا للمأذون ، فجواب الشرط وعد بالمغفرة لهم في بعض ما يقترفونه جزاء عن فعل الخير وعن العفو عمّن اقترف ذنبا ، فذكر «إن تبدوا خيرا أو تخفوه» تكملة لما اقتضاه قوله « لايحبّ الله الجهر بالسوء من القول » استكمالا لموجبات العفو عن السيّئات ، كما أفصح عنه قوله — صلى الله عليه وسلم — « وأتْبِع السيّئةَ الحسنةَ تَمْحُها ».

هذا ما أراه في معنى الجواب . وقال المفسّرون : جملة الجزاء تحريض على العفو ببيان أنّ فيه تخلّقا بالكمال ، لأنّ صفات الله غاية الكمالات . والتقدير : إن تبدوا خيرا الخ تكونوا متخلّقين بصفات الله ، فإنّ الله كان عفوّا قديرا ، وهذا التقدير لايناسب إلاّ قوله « أو تعفوا عن سوء » ولا يناسب قوله

« إن تبدوا خيرا أو تخفوه » إلاّ إذا خصّص ذلك بإبداء الخير لمن ظلمهم، وإخفائه عمّن ظلمهم. وفي الحديث « أن تَعْفُو عمّن ظلمك وتُعْطِيَ مَنْ حَرَمَكَ وتَصِلَ من قطعك » .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿150﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿151﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُواْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُوْلَٰٓئِكَ سَوْفَ نُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿152﴾ ﴾

عادة القرآن عند التعرّض إلى أحوال من أظهروا النّواء للمسلمين أن ينتقل من صفات المنافقين، أو أهل الكتاب، أو المشركين إلى صفات الآخرين، فالمراد من الذين يكفرون بالله ورسله هنا هم اليهود والنصارى، قاله أهل التفسير. والأظهر أنّ المراد به اليهود خاصّة لأنّهم المختلطون بالمسلمين والمنافقين، وكان كثير من المنافقين يهوداً وعبّر عنهم بطريق الموصول دون الاسم لما في الصلة من الإيماء إلى وجه الخبر، ومن شناعة صنيعهم ليناسب الإخبار عنهم باسم الإشارة بعد ذلك.

وجُمع الرسل لأنّ اليهود كفروا بعيسى ومحمد — عليهما السلام —، والنصارى كفروا بمحمد — صلى الله عليه وسلم —، فجمع الرسل باعتبار مجموع الكفّار، أو أراد بالجمع الاثنين، أو أراد بالإضافة معنى الجنس فاستوى فيه صيغة الإفراد والجمع، لأنّ المقصود ذمّ من هذه صفتهم بدون تعيين فريق، وطريقة العرب في مثل هذا أن يعبّروا بصيغ الجموع وإن كان المعرّض به واحدا كقوله تعالى « أم يحسدون الناس » وقوله « الذين يبْخلون ويأمرون

الناس بالبخل – يحكم بها النبيئون الذين أسلموا للذين هادوا» وقول النبي – صلى الله عليه وسلم – «مَا بال أقوام يشترطون شروطا».

وجيء بالمضارع هنا للدلالة على أنّ هذا أمر متجدّد فيهم مستمرّ، لأنّهم لو كفروا في الماضي ثم رجعوا لما كانوا أحرياء بالذمّ.

ومعنى كفرهم بالله: أنّهم لمّا آمنوا به ووصفوه بصفات غير صفاته من التجسيم واتّخاذ الصاحبة والولد والحلول ونحو ذلك، فقد آمنوا بالاسم لا بالمسمّى، وهم في الحقيقة كفروا بالمسمّى، كما إذا كان أحد يظنّ أنّه يعرف فلانا فقلت له: صفه لي، فوصفه بغير صفاته، تقول له: «أنت لا تعرفه»؛ على أنّهم لمّا كفروا بمحمد – صلى الله عليه وسلم – فقد كفروا بما جاء به من توحيد الله وتنزيهه عن مماثلة الحوادث، فقد كفروا بإلهيته الحقّة، إذ منهم من جسّم ومنهم من ثلّث.

ومعنى قوله «ويريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله» أنّهم يحاولون ذلك فأطلقت الارادة على المحاولة، وفيه إيذان بأنّه أمر صعب المنال، وأنّهم لم يبلغوا ما أرادوا من ذلك، لأنّهم لم يزالوا يحاولونه، كما دلّ عليه التعبير بالمضارع في قوله «ويريدون» ولو بلغوا اليه لقال: وفرّقوا بين الله ورسله.

ومعنى التفريق بين الله ورسله أنّهم ينكرون صدق بعض الرسل الذين أرسلهم الله، ويعترفون بصدق بعض الرسل دون بعض، ويزعمون أنّهم يؤمنون بالله، فقد فرّقوا بين الله ورسله إذ نفوا رسالتهم فأبعدوهم منه، وهذا استعارة تمثيليّة، شبّه الأمر المتخيّل في نفوسهم بما يضمره مريد التفريق بين الأولياء والأحباب، فهي تشبيه هيئة معقولة بهيئة معقولة، والغرض من التشبيه تشويه المشبّه، إذ قد علم الناس أنّ التفرقة بين المتّصلين ذميمة.

وهذه الآية في معنى الآيات التي تقدّمت في سورة البقرة «لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون – لا نفرّق بين أحد من رسله»،

وفي سورة آل عمران « لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» إلاّ أنّ تلك الآيات في التحذير من التفريق بين الرسل، والآية هذه في التحذير من التفريق بين الله وبعض رسله، ومآل الجميع واحد : لأنّ التفريق بين الرسل يستلزم التفريق بين الله وبعض رسله .

وإضافة الجمع إلى الضمير هنا للعهد لا للعموم بالقرينة، وهي قوله « ويقولون نؤمن ببعض » .

وجملة « ويقولون نؤمن ببعض » واقعة في معنى الاستئناف البياني للتفريق بين الله ورسله، ولكنّها عطفت؛ لأنّها شأن خاصّ من شؤونهم، إذ مدلولها قول من أقوالهم الشنيعة، ومدلول « يريدون » هيئة حاصلة من كفرهم، فلذلك حسن العطف باعتبار المغايرة ولو في الجملة، ولو فصلت لكان صحيحا . ومعنى «يقولون نؤمن» الخ أنّ اليهود يقولون : نؤمن بالله وبموسى ونكفر بعيسى ومحمد، والنصارى يقولون : نؤمن بالله وبموسى وعيسى ونكفر بمحمد، فآمنوا بالله وبعض رسله ظاهرا وفرّقوا بينه وبين بعض رسله .

والإرادة في قوله « ويريدون أن يتّخذوا بين ذلك سبيلا» إرادة حقيقية . والسبيل يحتمل أن يراد به سبيل النجاة من المؤاخذة في الآخرة توهّما أنّ تلك حيلة تحقّق لهم السلامة على تقدير سلامة المؤمنين، أو سبيل التنصّل من الكفر ببعض الرسل، أو سبيلا بين دينين، وهذان الوجهان الأخيران يناسبان انتقالهم من الكفر الظاهر إلى النفاق، فكأنّهما تهيئة للنفاق .

وهذا التفسير جار على ظاهر نظم الكلام، وهو أن يكون حرف العطف مشرّكا بين المتعاطفات في حكم المعطوف عليه، وإذ قد كان المعطوف عليه الأول صلة لـ(لذين)، كان ما عطف عليه صلات لذلك الموصول وكان ذلك الموصول صاحب تلك الصلات كلّها .

ونسب إلى بعض المفسّرين أنّه جعل الواوات فيها بمعنى (أو) وجعل الموصول شاملا لفرق من الكفّار تعدّدت أحوال كفرهم على توزيع الصلات المتعاطفة، فجعلَ المراد بالذين يكفرون بالله ورسله المشركين، والذين يريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله قوما أثبتوا الخالق وأنكروا النبوءات كلّها، والذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض اليهودَ والنصارى. وسكت عن المراد من قوله «ويريدون أن يتّخذوا بين ذلك سبيلا»، ولو شاء لجعل أولئك فريقا آخر: وهم المنافقون المتردّدون الذين لم يثبتوا على إيمان ولا على كفر، بل كانوا بين الحالين، كما قال تعالى «مذبذبين بين ذلك». والذي دعاه إلى هذا التأويل أنّه لم يجد فريقا جمع هذه الأحوال كلّها على ظاهرها لأنّ اليهود لم يكفروا بالله ورسله، وقد علمت أنّ تأويل الكفر بالله الكفر بالصفات التي يَستلزم الكفر بها نفي الإلهية.

وهذا الأسلوب نادر الاستعمال في فصيح الكلام، إذ لو أريد ذلك لكان الشأن أن يقال: والذين يريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله والذين يقولون: نؤمن ببعض ونكفر ببعض، كما قال «إلاّ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا».

وقوله «أولئك هم الكافرون حقّا» الجملة خبر إنّ والإشارة إلى أصحاب تلك الصلة الماضية، وموقع الإشارة هنا لقصد التنبيه على أنّ المشار اليهم لاستحضارهم بتلك الأوصاف أحرياء بما سيحكم عليهم من الحكم المعاقِب لاسم الإشارة.

وأفاد تعريف جزأي الجملة والإتيانُ بضمير الفصل تأكيدَ قصرِ صفة الكفر عليهم، وهو قصر ادّعائي مجازيّ بتنزيل كفر غيرهم في جانب كفرهم منزلة العدم، كقوله تعالى في المنافقين «هُم العدوّ». ومثل هذا القصر يدلّ على كمال الموصوف في تلك الصفة المقصورة.

ووجه هذه المبالغة : أنّ كفرهم قد اشتمل على أحوال عديدة من الكفر ، وعلى سفالة في الخُلُق ، أو سفاهة في الرأي بمجموع ما حكي عنهم من تلك الصلات ، فإنّ كلّ خصلة منها إذا انفردت هي كفر ، فكيف بها إذا اجتمعت .

و«حقّا» مصدر مؤكّد لمضمون الجملة التي قبله، أي حُقَّهم حقّا أيّها السامع بالغين النهاية في الكفر ، ونظير هذا قولهم (جدّا) . والتوكيد في مثل هذا لمضمون الجملة التي قبله على ما أفادته الجملة ، وليس هو لرفع المجاز، فهو تأكيد لما أفادته الجملة من الدلالة على معنى النهاية لأنّ القَصْر مستعمل في ذلك المعنى، ولم يقصد بالتوكيد أن يصير القصر حقيقيّا لظهور أنّ ذلك لا يستقيم ، فقول بعض النحاة ، في المصدر المؤكّد لمضمون الجملة : إنّه يفيد رفع احتمال المجاز ، بناء منهم على الغالب في مفاد التأكيد.

و(أعتدنا) معناه هيّأنا وقدّرنا ، والتاء في (أعتدنا) بدل من الدال عند كثير من علماء اللغة ، وقال كثير منهم : التاء أصلية ، وأنّه بناء على حدة هو غير بناء عَدّ . وقال بعضهم : إنّ عَتَد هو الأصل وأنّ عدّ أدغمت منه التاء في الدال، وقد ورد البناءان كثيرا في كلامهم وفي القرآن .

وجيء بجملة «والذين آمنوا بالله ورسله» إلى آخرها لمقابلة المسيئين بالمحسنين، والنذارة بالبشارة على عادة القرآن .

والمراد بالذين آمنوا المؤمنون كلّهم وخاصّة من آمنوا من أهل الكتاب كعبد الله ابن سلام. فهم مقصودون ابتداء لما أشعر به موقع هذه الجملة بعد ذكر ضلالهم ولما اقتضاه تذييل الجملة بقوله «وكان الله غفورا رحيما» أي غفورا لهم ما سلف من كفرهم، رحيما بهم .

والقول في الإتيان بالموصول وباسم الإشارة في هذه الجملة كالقول في مقابله . وقوله «بين أحد منهم» تقدمّ الكلام على مثله في قوله تعالى «لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» في سورة البقرة .

وقرأ الجمهور : «نؤتيهم» — بنون العظمة. وقرأه حفص عن عاصم — بياء الغائب — والضمير عائد إلى اسم الجلالة في قوله «والذين آمنوا بالله ورسله» .

﴿ يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَـٰنًا مُّبِينًا 153 وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ ٱلطُّورَ بِمِيثَـٰقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا۟ فِى ٱلسَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا 154 ﴾

لمَّا ذكر معاذير أهل الكتابين في إنكارهم رسالة محمد — صلى الله عليه وسلم — أعقبها بذكر شيء من اقتراحهم مجيء المعجزات على وفق مطالبهم .

والجملة استئناف ابتدائي .

ومجيء المضارع هنا : إمّا لقصد استحضار حالتهم العجيبة في هذا السؤال حتّى كأنّ السامع يراهم كقوله « ويَصْنَعُ الفُلْكَ » ، وقوله « بل عَجِبْتَ وَيَسْخَرُون »، وقوله « الله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا » . وإمّا للدلالة على تكرار السؤال وتجدّده المرّة بعد الأخرى بأن يكونوا ألحّوا في هذا السؤال لقصد الإعنات ، كقول طريف بن تميم العنبري :

بعثوا إليّ عَرِيفَهم يتَوَسَّمُ .

أي يكرّر التوسّم . والمقصود على كلا الاحتمالين التعجيب من هذا السؤال ، ولذلك قال بعده «فقد سألوا موسى » .

والسَّائلُون هم اليهود ، سألوا معجزة مثلَ معجزة موسى بأن ينزل

عليه مثل ما أنزلت الألواح فيها الكلمات العشر على موسى، ولم يريدوا جميع التوراة كما توهّمه بعض المفسّرين فإنّ كتاب التوراة لم ينزل دفعة واحدة. فالمراد بأهل الكتاب هنا خصوص اليهود.

والكتاب هنا إمّا اسم للشيء المكتوب كما نزلت ألواح موسى، وإمّا اسم لقطعة ملتئمة من أوراق مكتوبة ، فيكونون قد سألوا معجزة تغاير معجزة موسى .

والفاء في قوله « فقد سألوا موسى » فاء الفصيحة دالّة على مقدّر دلّت عليه صيغة المضارع المراد منها التعجيب ، أي فلا تعجب من هذا فإنّ ذلك شنشنة قديمة لأسلافهم مع رسولهم إذ سألوه معجزة أعظم من هذا ، والاستدلال على حالتهم بحالة أسلافهم من قبيل الاستدلال بأخلاق الأمم والقبائل على أحوال العشائر منهم ، وقد تقدّم بيان كثير منه في سورة البقرة .

وفي هذا الكلام تسلية للنبيء — صلى الله عليه وسلم — ودلالة على جراءتهم ، وإظهارُ أنّ الرسل لا تجيء بإجابة مقترحات الأمم في طلب المعجزات بل تأتي المعجزات بإرادة الله تعالى عند تحدّي الأنبياء، ولو أجاب الله المقترحين إلى ما يقترحون من المعجزات لجعل رسله بمنزلة المشعوذين وأصحاب الخنقطرات والسيمياء ، إذ يتلقّون مقترحات الناس في المحافل والمجامع العامّة والخاصّة ، وهذا ممّا يحُطّ من مقدار الرسالة . وفي إنجيل متّى : أنّ قوما قالوا للمسيح : نريد أن نرى منك آية فقال « جيل شرّير يطلب آية ولاتعطى له آية ». وتكرّر ذلك في واقعة أخرى . وقد يُقبل ذلك من المؤمنين، كما حكى الله عن عيسى «إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربّك أن ينزّل علينا مائدة من السماء قال اتّقوا الله إن كنتم مؤمنين قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئنّ قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين — الى قوله — قال الله إنّي منزّلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإنّي أعذّبه عذابا لا أعذّبه أحدا من العالمين » ، وقال تعالى « وما منعنا أن نُرسل بالآيات إلاّ أن كذّب بها الأوّلون وآتينا ثمود الناقة مُبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلاّ تخويفا » .

وهم لمّا سألوا موسى أن يريهم الله جهرة ما أرادوا التيمّن بالله، ولا التنعّم بالمشاهدة ، ولكنّهم أرادوا عجَبا ينظرونه . فلذلك قالوا : أرنا الله جهرة، ولم يقولوا : ليتنا نرى ربّنا .

(وجَهْرَة) ضدّ خُفية، أي علَنا ، فيجوز أن يكون صفة للرؤية المستفادة من (أرنا) ، ويجوز أن يكون حالا من المرفوع في (أرنا) : أي حال كونك مجاهرا لنا في رؤيته غير مخف رؤيته .

واستطرد هنا ما لحقهم من جرّاء سؤالهم هذه الرؤية وما ترتّب عليه فقال « فأخذتهم الصاعقة بظلمهم »، وهو ما حكاه تعالى في سورة البقرة بقوله « فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ». وكان ذلك إرهابا لهم وزجرا، ولذلك قال « بظلمهم » .

والظلم هو المحكي في سورة البقرة من امتناعهم من تصديق موسى إلى أن يروا الله جهرة، وليس الظلم لمجرّد طلب الرؤية ؛ لأنّ موسى قد سأل مثل سؤالهم مرّة أخرى : حكاه الله عنه بقوله « ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر اليك » الآية في سورة الأعراف .

وبيّن أنّهم لم يردعهم ذلك فاتّخذوا العجل إلها من بعد ما جاءتهم البيّنات الدالّة على وحدانية الله ونفي الشريك. وعطفت جملة اتّخاذهم العجل بحرف (ثمّ) المفيد في عطفه الجمل معنى التراخي الرتبي . فإنّ اتّخاذهم العجل إلها أعظم جرما ممّا حكي قبله، ومع ذلك عفا الله عنهم وآتى موسى سلطانا مبينا، أي حجّة واضحة عليهم في تمرّدهم ، فصار يزجرهم ويؤنّبهم . ومن سلطانه المبين أن أحرق لهم العجل الذي اتّخذوه إلها .

ثم ذكر آيات أخرى أظهرها الله لهم وهي : رفع الطور ، والأمر بقتال أهل أريحا ، ودخولهم بابها سجّدا . والباب يحتمل أنّه باب مدينة أريحا ، ويحتمل أنّه باب الممرّ بين الجبال ونحوها، كما سيأتي عند قوله تعالى « قال رجلان من

الذين يخافون — إلى قوله — ادخلوا عليهم الباب» في سورة العقود ؛ وتحريم صيد البحر عليهم في السبت . وقد مضى الكلام عليها جميعا في سورة البقرة.

وأخذ الميثاق عليهم : المراد به العهد، ووصفُه بالغليظ. أي القويّ. والغلظ من صفات الأجسام، فاستعير لقوّة المعنى وكنّى به عن توثّق العهد لأنّ الغلظ يستلزم القوّة ، والمراد جنس الميثاق الصادق بالعهود الكثيرة التي أخذت عليهم ، وقد ذكر أكثرها في آي سورة البقرة . والمقصود من هذا إظهار تأصّلهم في اللجاج والعناد ، من عهد أنبيائهم ، تسلية للنبيء — صلى الله عليه وسلم — على ما لقي منهم ، وتمهيدا لقوله « فبما نقضهم ميثاقهم» .

وقوله « لا تعدّوا » قرأه نافع في أصحّ الروايات ، وهي لورش عنه ولقالون في إحدى روايتيه عنه — بفتح العين وتشديد الدال المضمومة — أصله : لا تعْتدوا ، والاعتداء افتعال من العَدْو، يقال : اعتدى على فلان ، أي تجاوز حدّ الحقّ معه ، فلمّا كانت التاء قريبة من مخرج الدال ووقعت متحرّكة وقبلها ساكن ، تهيّأ إدغامها ، فنقلت حركتها إلى العين الساكنة قبلها ، وأدغمت في الدال إدغاما لقصد التخفيف ، ولذلك جاز في كلام العرب إظهارها ؛ فقالوا : تَعْتَدوا وتَعَدّوا ، لأنّها وقعت قبل الدال ، فكانت غير مجذوبة إلى مخرجه ، ولو وقعت بعد الدال لوجب إدغامها في نحو أدّان . وقرأ الجمهور ، وقالون في إحدى روايتين عنه : «لا تَعْدوا» — بسكون العين وتخفيف الدال — مضارع مجزوم من العدو، وهو العُدوان ، كقوله « إذ يَعْدون في السبت » في سورة الأعراف ، وفي إحدى روايتين عن قالون : — باختلاس الفتحة — ، وقرأه أبو جعفر : — بسكون العين وتشديد الدال — ، وهي رواية عن نافع أيضا، رواها ابن مجاهد . قال أبُو علي ، في الحُجّة : وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين إذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الأول منهما حرف لين، نحو دابّة ، يقولون : المدّ يصير عوضا عن الحركة ، قال : « وإذا جاز نحو دُوَيْبَّة مع نقصان المدّ الذي

فيه لم يمتنع أن يجمع بين الساكنين في نحو : تَعدُّوا. لأنّ ما بين حرف اللين وغيره يَسير ، أي مع عدم تعذّر النطق به .

﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ 155

التفريع على قوله «وأخذنا منهم ميثاقا غليظا» والباء للسببية جارّة لـ(نقضهم)، و(وما) مزيدة بعد الباء لتوكيد التسبّب . وحرف (ما) المزيد بعد الباء لا يكفّ الباء عن عمل الجرّ وكذلك إذا زيد (ما) بعد (من) وبعد (عن) .

وأمّا إذا زيد بعد كاف الجرّ وبعد ربّ فإنّه يكفّ الحرف عن عمل الجرّ.

ومتعلّق قوله «بما نقضهم» : يجوز أن يكون محذوفا ، لتذهب نَفْس السامع في مذاهب الهول ، وتقديره : فعَلْنا بهم ما فعَلْنا . ويجوز أن يتعلّق «بحرّمْنا عليهم طيّبات أحلّت لهم» ، وما بينهما مستطردات ، ويكون قوله «فبظلم من الذين هادُوا» كالفذلكة الجامعة لجرائمهم المعدودة من قبل . ولا يصلح تعليق المجرور بـ(طَبَعَ) لأنّه وقع ردّا على قولهم : «قلوبنا غلف» ، وهو من جملة المعطوفات الطالبة للتعلّق ، لكن يجوز أن يكون « طبع » دليلا على الجواب المحذوف.

وتقدّم تفسير هذه الأحداث المذكورة هنا في مواضعها .

وتقدّم المتعلّق لإفادة الحصر : وهو أن ليس التحريم إلاّ لأجل ما صنعوه ، فالمعنى : ما حرمنا عليهم طيّبات إلاّ بسبب نقضهم ، وأكّد معنى الحصر و سبّب بما الزائدة، فأفادت الجملة حصرا وتأكيدا .

وقوله «بل طبع الله عليها بكفرهم» اعتراض بين المَعاطيف. والطبع : إحْكام الغلق بجعل طين ونحوه على سدّ المغلوق بحيث لا ينفذ اليه مستخرِج

ما فيه إلاّ بعد إزالة ذلك الشيء المطبوع به ، وقد يَسِمُون على ذلك الغلق بسمة تترك رسما في ذلك المجعول ، وتسمّى الآلة الواسمة طابعا — بفتح الباء — فهو يرادف الخَتْم . ومعنى «بكفرهم» بسببه ، فالكفرُ المتزايد يزيد تعاصي القلوب عن تلقّي الإرشاد ، وأريد بقوله « بكفرهم » كفرهم المذكور في قوله « وكفرهم بآيات الله » .

والاستثناء في قوله « إلاّ قليلا » من عموم المفعول المطلق : أي لا يؤمنون إيمانا إلاّ إيمانا قليلا ، وهو من تأكيد الشيء بما يشبه ضدّه إذ الإيمان لا يقبل القلّة والكثرة ، فالقليل من الإيمان عدم، فهو كفر. وتقدّم في قوله «فقليلا ما يؤمنون» . ويجوز أن تكون قلّة الإيمان كناية عن قلّة أصحابه مثل عبد الله بن سلاَم .

﴿ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَـٰنًا عَظِيمًا (156) وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾

عُطف «وبكفرهم» مرّة ثانية على قوله « فبما نقضهم » ولم يُستغن عنه بقوله « وكفرهم بآيات الله » وأعيد مع ذلك حرف الجرّ الذي يغني عنه حرفُ العطف قصدا للتأكيد ، واعتبر العطف لأجل بُعْد ما بينَ اللفظين ، ولأنّه في مقام التهويل لأمر الكفر ، فالمتكلّم يذكره ويُعيده : يتثبّت ويُري أنّه لا ريبة في إناطة الحكم به ، ونظير هذا التكرير قول لبيد :

فتنَازَعَا سَبِطا يَطِيرُ ظِلالُه كَدُخَان مُشْعَلَة يُشَبُّ ضِرامُها
مَشْمُولَة غُلِثَتْ بنابت عرفج كَدُخَان نار ساطِع أسْنَامُها

فأعاد التشبيه بقوله : (كدُخان نَار) ليحقّق معنى التشبيه الأوّل. وفي الكشّاف « تكرّر الكفر منهم لأنّهم كفروا بموسى ثم بعيسى ثم بمحمد — صلوات الله عليهم — فعطف بعض كفرهم على بعض » . أي فالكفر الثاني اعتبر مخالفا للذي قبله باعتبار عطف قوله « وقولهم على مريم بهتانا ». ونظيره قول عويف القوافي :

اللؤم أكرمُ من وَبْر ووالدِهِ واللؤمُ أكرم من وَبْرٍ وما ولدا

إذْ عطف قوله (واللؤم أكرم من وبر) باعتبار أنّ الثاني قد عطف عليه قولُه (وما ولدا) .

والبهتان مصدر بَهَتَه إذا أتاه بقول أو عمل لا يترقّبه ولا يجد له جوابا ، والذي يتعمّد ذلك بَهُوت، وجمعه : بُهُت وبُهْت. وقد زيّن اليهود ما شاءوا في الإفك على مريم — عليها السلام — . أمّا قولهم إنّا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم ، فمحلّ المؤاخذة عليهم منه : هو أنّهم قصدوا أن يعدّوا هذا الإثم في مفاخر أسلافهم الراجعة إلى الإخلاف بالعهد المبيّن في في سبيل نصر الدين .

والمسيح كان لَقبا لعيسى — عليه السلام — لقّبه به اليهود تهكّما عليه: لأنّ معنى المسيح في اللغة العبرية بمعنى المَلِك. كما تقدّم في قوله تعالى « اسمه المسيح عيسى ابن مريم »في سورة آل عمران . وهو لقب قصدوا منه التهكّم، فصار لقبا له بينهم . وقلب الله قصدهم تحقيره فجعله تعظيما له . ونظيره ما كان يطلق بعض المشركين على النبيء محمّد — صلى الله عليه وسلم — اسم مذمّم، قالت امرأة أبي لهب : مذمّما عصينا ، وأمره أبينا . فقال النبيء — صلى الله عليه وسلم — ألا تعجبون كيف يصرف الله عنّي شتم قريش ولعنهم، يشتمون ويلعنون مذمّما وأنا محمد (1) .

---

(1) عن أبي هريرة في صحيح البخاري في باب ما جاء في أسماء النبي — صلى الله عليه وسلم — من كتاب المناقب .

وقوله «رسول الله» إن كان من الحكاية : فالمقصود منه الثناء عليه والإيماء إلى أنّ الذين يتبجّحون بقتله أحرياء بما رتّب لهم على قولهم ذلك ، فيكون نصبُ «رسول الله» على المدح ، وإن كان من المحكي : فوصفهم إيّاه مقصود منه التهكّم، كقول المشركين للنبيء — صلى الله عليه وسلم — « يَأيّها الذي نُزّل عَلَيْه الذكر إنّكَ لمجْنون » وقول أهل مدين لشعيب «أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء إنّك لأنْتَ الحليمُ الرشيد» فيكون نصب «رسول الله» على النعت للمسيح .

وقوله « وما قتلوه » الخ الظاهر أنّ الواو فيه للحال ، أي قولهم ذلك في حال أنّهم ما قتلوه ، وليس خبرا عن نفي القتل لأنّه لو كان خبرا لاقتضى الحال تأكيده بمؤكّدات قويّة ، ولكنّه لمّا كان حالا من فاعل القول المعطوف على أسباب لعنهم ومؤاخذتهم كانت تلك الأسباب مفيدة ثبوت كذبهم ، على أنّه يجوز كونه خبرا معطوفا على الجمل المخبر بها عنهم ، ويكون تجريده من المؤكّدات : إمّا لاعتبار أنّ المخاطب به هم المؤمنون ، وإمّا لاعتبار هذا الخبر غنيّا عن التأكيد ، فيكون ترك التأكيد تخريجا على خلاف مقتضى الظاهر ، وإمّا لكونه لم يُتلقّ إلاّ من الله العالم بخفيّات الأمور فكان أعظم من أن يؤكّد .

وعطف « وما صلبوه » لأنّ الصلب قد يكون دون القتل ، فقد كانوا ربما صلبوا الجاني تعذيبا له ثم عفوا عنه ، وقال تعالى « إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن يُقتّلوا أو يصلّبوا » .

والمشهور في الاستعمال : أنّ الصلب هو أن يوثق المعدود للقتل على خشبة بحيث لا يستطيع التحرّك ثم يطعن بالرمح أو يرمى بسهم ، وكذلك كانوا يزعمون أنّ عيسى صلب ثم طعن برمح في قلبه .

وجملة « ولكن شبّه لهم » استدراك ، والمستدرك هو ما أفاده « وما قتلوه » من كون هذا القول لا شبهة فيه . وأنّه اختلاق محض ، فبيّن بالاستدراك أنّ أصل ظنّهم أنّهم قتلوه أنّهم توهّموا أنّهم قتلوه، وهي شبهة أوهمت اليهود

أنّهم قتلوا المسيح ،وهي ما رأوه ظاهرا من وقوع قتل وصلْب على ذات يعتقدونها ذات المسيح ، وبهذا وردت الآثار في تأويل كيفيّة معنى الشبه .

وقوله « شبّه لهم » يحتمل أن يكون معناه : أنّ اليهود الّذين زعموا قتْلَهم المسيحَ في زمانهم قد شُبّه لهم مُشبَّه بالمسيح فقتلوه ، ونَجّى الله المسيح من إهانة القتل ، فيكون قوله « شبّه » فعلا مبْنيّا للمجهول، مشتقّا من الشبه، وهو المماثلة في الصورة.وحذف المفعول الذي حقّه أن يكون نائب فاعل(شبّه) لدلالة فعل (شبّه) عليه؛فالتقدير : شبّه مشبَّه فيكون«لهم» نائبا عن الفاعل.وضمير (لهم) على هذا الوجه عائد إلى الذين قالوا «إنّا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم»وهم يهود زمانه ، أي وقعت لهم المشابهة ، واللام على هذا بمعنى عند كما تقول : حصل لي ظنّ بكذا . والاستدراك بيّن على هذا الاحتمال .

ويحتمل أن يكون المعنى ولكن شبّه لليهود الأولين والآخرين خبر صلب المسيح، أي اشتبه عليهم الكذب بالصدق ، فيكون من باب قول العرب : خُيِّل إليك ، واختُلِط على فلان . وليس ثمّة شبيه بعيسى ولكن الكذب في خبره شبيه بالصدق، واللام على هذا لام الأجل : أي لُبس الخبرُ كذبُه بالصدق لأجْلهم، أي لتضليلهم ، أي أنّ كبراءهم اختلقوه لهم ليبردوا غليلهم من الحنَق على عيسى إذ جاء بإبطال ضلالاتهم.أو تكون اللام بمعنى — على — للاستعلاء المجازي، كقوله تعالى « وإن أسأتم فلها » . ونكتة العدول عن حرف — على — تضمين فعل شُبّه معنى صُنع، أي صنع الأحبار هذا الخبر لأجل إدخال الشبهة على عامّتهم .

وفي الأخبار أنّ (يهوذا الاسخريوطي) أحد أصحاب المسيح ، وكان قد ضلّ ونافق هوالذي وشى بعيسى — عليه السلام — وهُو الذي ألْقَى الله عليه شبَه عيسى ، وأنّه الذي صُلب ، وهذا أصله في إنجيل برنابي أحد تلاميذ الحواريين. وهذا يلائم الاحتمال الأول .

ويقال : إنّ (بيلاطس) ، وَاليَ فلسطين ، سئل في رومة عن قضية قتل عيسى وَصَلبه فأجاب بأنّه لا عِلم له بشيء من هذه القضية ، فتأيّد بذلك اضطراب

النّاس في وقوع قتله وصلبه ، ولم يقع وإنّما اختلق اليهود خبره ، وهذا يلائم الاحتمال الثاني .

والّذي يجب اعتقاده بنصّ القرآن : أنّ المسيح لم يُقتل.ولا صُلب، وأنّ الله رَفَعَه إليه ونجّاه من طالبيه. وأمّا ما عدا ذلك فالأمر فيه محتمل . وقد تقدّم الكلام في رفعه في قوله تعالى « إنّي متوفّيك ورافعك إلَيّ » في سورة آل عمران.

وقوله « وإنّ الّذين اختلفوا فيه لفي شكّ منه » يدلّ على وقوع خلاف في شأن قتل المسيح . والخلافُ فيه موجود بين المسيحيين : فجمهورهم يقولون: قتلته اليهود ، وبعضهم يقول : لم يقتله اليهود ، ولكن قتلوا يهوذا الاسخريوطي الذي شبّه لهم بالمسيح ، وهذا الاعتقاد مسطور في إنجيل برنابي — الذي تعتبره الكنيسة اليوم كتابا محرّفا — فالمعنى أنّ معظم النّصارى المختلفين في شأنه غير مؤمنين بصلبه ، بل يخالج أنفسهم الشكّ ، ويتظاهرون باليقين ، وما هو باليقين. فما لهم به من علم قاطع إلاّ اتّباع الظنّ . فالمراد بالظنّ هنا : معنى الشكّ ، وقد أطلق الظنّ على هذا في مواضع كثيرة من كلام العرب ، وفي القرآن « إنّ بعض الظنّ إثم » . وفي الحديث الصحيح « إيّاكم والظنّ فإنّ الظنّ أكْذَبُ الحديث » . فالاستثناء في قوله «إلاّ اتّباع الظنّ» مُنقطع . كقول النابغة :

حَلفت يمينا غير ذي مثنوية ... ولا عِلْمَ إلاّ حُسنَ ظنّ بصَاحب

﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [157-158]

يجوزُ أن يكون معطوفا على قوله « وما قتلوه وما صلبوه » ويجُوز أن يعطف على قوله « مالهم به من علم » .

واليقين : العلم الجازم الذي لا يحتمل الشكّ،فهو اسمُ مصدر ، والمصدر اليَقَن بالتحريك. يقال : يَقِن كفرح يَيْقَن يَقَنا ، وهو مصدر قليل الاستعمال ، ويقال : أيقن يُوقن إيقانا ، وهو الشائع .

وقوله « يقينا» يجوز أن يكون نصب على النيابة عن المفعول المطلق المؤكّد لمضمون جملة قبله : لأنّ مضمون « وما قتلوه يقينا » بعد قوله « وقولهم إنّا قتلنا المسيح — إلى قوله — وما قتلوه وما صلبوه ولكنّ شبّه لهم » يدلّ على أنّ انتفاء قتلهم إيّاه أمر متيقّن ، فصحّ أن يكون يقينا مؤكّدا لهذا المضمون . ويصحّ أن يكون في موضع الحال من الواو في« قتلوه »، أي ما قتلوه متيقّنين قتْلَه ، ويكون النفي منصبّا على القيد والمقيّد معا ، بقرينة قوله قبله « ومّا قتلوه وما صلبوه » ، أي : هم في زعمهم قتْله ليسوا بمُوقنين بذلك للاضطراب الذي حصل في شخصه حينَ إمساك من أمسكوه ، وعلى هذا الوجه فالقتل مستعمل في حقيقته . وضمير النصب في « قتلوه » عائد إلى عيسى بن مريم — عليه السلام — .

ويجوز أن يكون القتل مستعملا مجازا في التمكّن من الشيء والتغلّب عليه كقولهم :قَتَلَ الخمرَ إذا مزجها حتّى أزال قُوّتَها ، وقولهم : قَتَل أرضا عالِمُها، ومن شعر الحماسة في بَاب الهجاء :

يَروعك من سعدِ ابن عمرو جُسومها وتزهَد فيها حين تقتلُهَا خُبْرا

وقول الشاعر :

كذلِكَ تخبر عنهَا العالمات بها وقد قَتَلْتُ بعلمي ذلكم يَقَنا

وقول الآخر :

قتلتني الأيام حين قتلتها خُبرا فأبْصِرْ قَاتلا مقتولا

وضمير النصب في «قتلوه» عائد الى العلم من قوله تعالى «ما لهم به من علم»، فيكون « يقينا » على هذا تمييزا لنسبة (قتلوه) .

ولذلك كلّه أعقب بالإبطال بقوله « بل رفعه الله إليه » أي فلم يظفروا به . والرفع : إبعاده عن هذا العالم إلى عالم السماوات، و(إلى) إفادة الانتهاء المجازي بمعنى التشريف، أي رفعه الله رفع قرب وزلفى .

وقد تقدّم الكلام على معنى هذا الرفع ، وعلى الاختلاف في أنّ عيسى – عليه السّلام – بقي حيّا أوْ أماته الله، عند قوله تعالى « إنّي متوفّيك ورافعك إليّ » في سورة آل عمران .

والتذييل بقوله « وكان الله عزيزا حكيما » ظاهر الموقع لأنّه لمّا عزّ فقد حقّ لعزّه أن يُعزّ أولياءه ، ولمّا كان حكيما فقد أتقن صُنع هذا الرفع فجعله فتنة للكافرين ، وتبصرة للمؤمنين ، وعقوبة ليهوذا الخائن .

﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا . ﴾ 159

عطف على جملة « وما قتلوه.» وهذا الكلام إخبار عنهم ، وليس أمرا لهم ، لأنّ وقوع لام الابتداء فيه ينادي على الخبرية . و(إن) نافية و«من أهل الكتاب» صفة لموصوف محذوف تقديره : أحد .

والضمير المجرور عائد لعيسى : أيْ ليومنَنّ بعيسى . والضمير في « موته » يحتمل أن يعود إلى أحد أهل الكتاب ، أي قبل أن يموت الكتابيّ ، ويؤيّده قراءة أبـيّ بن كعب «إلاّ ليؤمننّ به قبل مَوْتِهم» . وأهل الكتاب يطلق على اليهود والنّصارى ، فأمّا النصارى فهم مؤمنون بعيسى من قبل. فيتعيّن أن يكون المراد بأهل الكتاب اليهود . والمعنى أنّ اليهود مع شدّة كفرهم بعيسى لا يموت أحد منهم إلاّ وهو يؤمن بنبوّته قبل موته ، أي ينكشف له ذلك عند الاحْتضار قبل انزهاق روحه ، وهذه منّة منّ الله بها على عيسى ، إذ جعل أعداءه لا يخرجون من الدنيا إلاّ وقد آمنوا به جزاء له على ما لقي من تكذيبهم ، لأنّه لم يتمتّع بمشاهدة أمّة تتبعه. وقيل : كذلك النصرانيّ عند موته ينكشف له أنّ عيسى عبدالله.

وعندي أنّ ضمير «به» راجع إلى الرفع المأخوذ من فعل «رفعه الله إليه» ، ويعمّ قولُه « أهلِ الكتاب » اليهودَ ، والنّصارى ، حيث استووا مع اليهود في اعتقاد وقوع الصلب .

والظاهر أنّ الله يقذف في نفوس أهل الكتابين الشكّ في صحّة الصلب، فلا يزال الشكّ يخالج قلوبهم ويقوى حتّى يبلغ مبلغ العلم بعدم صحّة الصلب في آخر أعمارهم تصديقا لما جاء به النبيء — صلّى الله عليه وسلّم — حيث كذّب أخبارهم فنفى الصلبَ عن عيسى — عليه السلام — .

وقيل : الضمير في قوله « موته » عائد إلى عيسى،أي قبل موت عيسى؛ ففرّع القائلون بهذا تفاريع : منها أنّ موته لا يقع إلاّ آخر الدنيا ليتمّ إيمان جميع أهل الكتاب به قبل وقوع الموت ، لأنّ الله جعل إيمانهم مستقبلا وجعله قبل موته ، فلزم أن يكون موته مستقبلا ؛ ومنها ما ورد في الحديث : أنّ عيسى — عليه السلام — ينزل في آخر مدّة الدنيا ليؤمن به أهل الكتاب ، ولا يخفى أنّ عموم قوله «وإنْ من أهل الكتاب» يبطل هذا التفسير : لأنّ الّذين يؤمنون به — على حسب هذا التأويل — هم الذين سيوجدون من أهل الكتاب لا جميعهم .

والشهيد : الشاهد ؛ يشهد بأنّه بلّغ لهم دعوة ربّهم فأعرضوا ، وبأنّ النّصارى بدّلوا، ومعنى الآية مفصّل في قوله تعالى « يوم يجمع الله الرسل » الآيات في سورة العقود .

﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا (160) وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (161) لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا (162) ﴾

إن كان متعلّق قوله « فبما نقضهم » محذوفا على أحد الوجهين المتقدّمين كان قوله « فبظلم » مفرّعا على مجموع جرائمهم السالفة . فيكون المراد بظلمهم ظلما آخر غير ما عُدّد من قبل . وإن كان قوله « فبما نقضهم » متعلّقا بقوله « حرّمنا عليهم » فقولهُ « فبظلم » الخ بَدَل مطابق من جملة «فبما نقضهم ميثاقهم » بإعادة العامل في البدل منه لطول الفصل . وفائدة الإتيان به أن يظهر تعلّقه بقوله « حَرّمنا عليهم طيّبات » إذ بَعُد ما بينه وبين متعلّقه، وهو قوله « فبما نقضهم ميثاقهم » ليقوى ارتباط الكلام . وأتي في جملة البدل بلفظ جامع للمبدل منه وما عطف عليه : لأنّ نقض الميثاق ، والكفر ، وقتل الأنبياء ، وقولهم قلوبنا غلف ، وقولهم على مريم بهتانا ، وقولهم قتلنا عيسى : كلّ ذلك ظلم . فكانت الجملة الأخيرة بمنزلة الفذلكة لما تقدّم ، كأنّه قيل : فبذلك كلّه حرّمنا عليهم ، لكن عدل إلى لفظ الظلم لأنّه أحسن تفننّا ، وأكثر فائدة من الإتيان باسم الإشارة. وقد مرّ بيان ذلك قريبا عند قوله تعالى « فبما نقضهم » .

ويجوز أن يكون ظلما آخر أجْمَلَهُ القرآن .

وتنكير (ظلم) للتعظيم،والعدولُ عن أن يقول « فبظلمهم »، حتّى تأتي الضمائر متتابعة من قوله « فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم » إلى آخره، إلى الاسم الظاهر وهو « الّذين هادوا » لأجل بعد الضمير في الجملة المبدل منها : وهي « فبما نقضهم». ولأنّ في الموصول وصلته ما يقتضي التنزّه عن الظلم لو كانوا كما وصفوا أنفسهم ، فقالوا « إنّا هدنا إليك »؛ فصدور الظلم عن الذين هادوا محلّ استغراب.

والآية اقتضت : أنّ تحريم ما حرّم عليهم إنّما كان عقابا لهم ، وأنّ تلك المحرّمات ليس فيها من المفاسد ما يقتضي تحريم تناولها ، وإلاّ لحُرمّت عليهم من أوّل مجيء الشريعة . وقد قيل : إنّ المراد بهذه الطيّبات هو ما ذكر في قوله تعالى « وعلى الذين هادوا حرّمنا كلّ ذي ظُفر ومن البقر والغنم حرّمنا عليهم شحومهما — إلى قوله — ذلك جزيناهم ببغيهم» في سورة الأنعام، فهذا هو الجزاء على ظلمهم .

نقل الفخر في آية سورة الأنعام عن عبد الجبّار أنّه قال « نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم لأنّ التكليف تعريض للثواب. والتعريض للثواب إحسان ، فلم يُجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم . قال الفخر : والجواب أنّ المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لقصد استحقاق الثواب ويمكن أن يكون للجرم » .

وهذا الجواب مصادرة على أنّ ممّا يقوّي الإشكال أنّ العقوبة حقّها أن تُخصّ بالمجرمين ثُمّ تنسخ . فالذي يظهر لي في الجواب : إمّا أن يكون سبب تحريم تلك الطيّبات أنّ ما سرى في طباعهم بسبب بغيهم وظلمهم من القساوة صار ذلك طبعا في أمزجتهم فاقتضى أن يلطّف الله طباعهم بتحريم مأكولات من طبعها تغليظ الطباع ، ولذلك لمّا جاءهم عيسى أحلّ الله لهم بعض ما حرّم عليهم من ذلك لزوال موجب التحريم ، وإمّا أن يكون تحريم ما حرّم عليهم عقابا للذين ظلموا وبغوا ثُمّ بقي ذلك على من جاء بعدهم ليكون لهم ذِكْرى ويكون للأوّلين سُوء ذِكر من باب قوله « واتّقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّة » ، وقول النبيء – صلّى الله عليه وسلّم – «ما من نفس تقتل ظلما إلاّ كان على ابن آدم الأول كِفْل من دمها» . ذلك لأنّه أوّل من سَنّ القتل . وإمّا لأنّ هذا التحريم عقوبة دنيوية راجعة إلى الحرمان من الطيّبات فلا نظر إلى ما يعرض لهذا التحريم تارة من الثواب على نيّة الامتثال للنهي ، لندرة حصول هذه النيّة في التّرك .

وَصَدّهم عن سبيل الله : إن كان مصدَ صَدّر القاصر الذي مضارعه يصِدّ – بكسر الصاد – فالمعنى بإعراضهم عن سبيل الله ؛ وإن كان مصدر المتعدّي الذي قياس مضارعه – بضمّ الصاد – ، فلعلّهم كانوا يصدّون النّاس عن التقوى ، ويقولون : سيغفر لنا ، من زمن موسى قبل أن يحرّم عليهم بعض الطيّبات . أمّا بعد موسى فقد صدّوا النّاس كثيرا ، وعاندوا الأنبياء ، وحاولوهم على كتم المواعظ ، وكذّبوا عيسى ، وعارضوا دعوة محمّد – صلّى الله عليه وسلّم – وسوّلوا لكثير من النّاس ، جهرا أو نفاقا ، البقاء على الجاهليّة ، كما تقدّم في

قوله « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت » الآيات. ولذلك وصف بـ«كثيرا» حالا منه .

وأخذُهم الربا الذي نهوا عنه هو أن يأخذوه من قومهم خاصّة ويسوغ لهم أخذه من غير الإسرائليّين كما في الإصحاح 23 من سفر التثنيه « لا تقرض أخاك بربا ربًا فضّةٍ أو ربا طعام أو ربا شيء مّا ممّا يقرض بربا. للأجنبي تقرض بربا » .

والربا محرّم عليهم بنصّ التوراة في سفر الخروج في الإصحاح 22 « إن أقرضتَ فضّة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي لا تضعوا عليه ربا ».

وأكلُهم أموال النّاس بالباطل أعمّ من الربا فيشمل الرشوة المحرّمة عندهم ، وأخذهم الفداء على الأسرى من قومهم ، وغير ذلك .

والاستدراك بقوله « لكن الراسخون في العلم » الخ ناشىء على ما يوهمه الكلام السابق ابتداء من قوله « يسألك أهل الكتاب » من توغّلهم في الضلالة حتّى لا يرجى لأحد منهم خير وصلاح ، فاستدرك بأنّ الراسخين في العلم منهم ليسوا كما توهّم، فهم يؤمنون بالقرآن مثل عبد الله بن سلام ومخيريق .

والراسخ حقيقته الثابت القدم في المشي ، لا يتزلزل ؛ واستعير للتمكّن من الوصف مثل العلم بحيث لا تغرّه الشبه. وقد تقدّم عند قوله تعالى « وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم» في سورة آل عمران .

والرّاسخ في العلم بعيد عن التكلّف وعن التعنّت ، فليس بينه وبين الحقّ حاجب، فهم يعرفون دلائل صدق الأنبياء ولا يسألونهم خوارق العادات .

وعطفُ « المؤمنون » على « الراسخون » ثناء عليهم بأنّهم لم يسألوا نبيّهم أن يريهم الآيات الخوارقَ للعادة . فلذلك قال «يؤمنون» ، أي جميعهم بما أنزل إليك، أي القرآن ، وكفاهم به آية ، وما أنزل من قبلك على الرسل ، ولا يعادون رسل الله تعصّبا وحميّة .

والمراد بالمؤمنين في قوله « والمؤمنون » الذين هداهم الله للإيمان من أهل الكتاب ، ولم يكونوا من الراسخين في العلم منهم ، مثل اليهودي الذى كان يخدم رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — وآمنَ به .

وعطف « المقيمين » بالنصب ثبت في المصحف الإمام، وقرأه المسلمون في الأقطار دون نكير ؛ فعلمْنا أنّه طريقة عربية في عطف الأسماء الدالّة على صفات محامدَ ، على أمثالها ، فيجوز في بعض المعطوفات النصب على التخصيص بالمدح ، والرفعُ على الاستئناف للاهتمام، كما فعلوا ذلك في النعوت المتتابعة ، سواء كانت بدون عطف أم بعطف، كقوله تعالى « ولكنْ البرّ من آمن — إلى قوله — والصابرين ». قال سيبويه في كتابه « بابُ ما ينتصب في التعظيم والمدح وإن شئت جَعلته صفة فجرَى على الأول، وإن شئتَ قطعته فابتدأتَه » . وذكر من قبيل ما نحن بصدده هذه الآية فقال « فلو كان كلُّه رفعا كان جيّدا، ومثْله «والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضرّاء»»، ونظيره قول الخرْنق :

لا يبْعَدَنْ قومي الذين هُمُو سُمّ العُداة وآفَة الجزر
النازلون بكلّ معترك والطيّبيّين معاقِدَ الازْر

في رواية يونس عن العرب : برفع (النازلون) ونصب (الطيّبيين)، لتكون نظير هذه الآية. والظاهر أنّ هذا ممّا يجري على قصد التفنّن عند تكرّر المتتابعات ، ولذلك تكرّر وقوعه في القرآن في معطوفات متتابعات كما في سورة البقرة وفي هذه الآية، وفي قوله « والصابون » في سورة المائدة .

وروي عن عائشة وأبان بن عثمان أنّ نصب (المقيمين) خطأ ، من كاتب المصحف وقد عَدّتْ من الخطأ هذه الآية. وقوله «ولكن البرّ من آمن بالله — إلى قوله — والصابرين في البأساء » وقوله « إنّ هذان لساحران » . وقوله «والصابُون» في سورة المائدة. وقرأتْها عائشة ، وعبد الله بن مسعود ، وأبَيّ بن كعب ، والحسن . ومالك بن دينار ، والجحدري ، وسعيد بن جبير ، وعيسى بن عمر ، وعمرو ابن عبيد: «والمقيمون» — بالرفع —. ولا تردّ قراءة الجمهور المجمع عليها بقراءة شاذّة.

ومن النّاس من زعم أنّ نصب «المقيمين» ونحوه هو مظهر تأويل قول عثمان لكتّاب المصاحف حين أتمّوها وقرأها أنّه قال لهم « أحسنتم وأجملتم وأرى لحنا قليلا ستُقيمه العرب بألْسنتها » . وهذه أوهام وأخبار لم تصحّ عن الّذين نُسبت إليهم. ومن البعيد جدّا أن يخطئ كاتب المصحف في كلمة بين أخواتها فيفردها بالخطأ دون سابقتها أو تابعتها ، وأبعد منه أن يجيء الخطأ في طائفة متماثلة من الكلمات وهي التي إعرابها بالحروف النائبة عن حركات الإعراب من المثنّى والجمع على حدّه . ولا أحسب ما رواه عن عائشة وأبان بن عثمان في ذلك صحيحا . وقد علمتَ وجه عربيّته في المتعاطفات، وأمّا وجه عربية «إنّ هذان لساحران» فيأتي عند الكلام على سورة طه.

والظاهر أنّ تأويل قول عثمان هو ما وقع في رسم المصحف من نحو الألفات المحذوفة.قال صاحب الكشّاف « وهُم كانوا أبْعَدَ همّة في الغيرة على الإسلام وذبّ المطاعن عنه من أن يتركوا في كتاب الله ثلمة ليسدّها من بعدهم وخرْقا يرْفوه مَن يَلْحَق بهم . » وقد تقدّم نظير هذا عند قوله تعالى « والصابرين في البأساء والضرّاء » في سورة البقرة .

والوعد بالأجر العظيم بالنسبة للراسخين من أهل الكتاب لأنّهم آمنوا برسولهم وبمحمّد — صلّى الله عليه وسلّم — وقد ورد في الحديث الصّحيح : أنّ لهم أجرين ، وبالنسبة للمؤمنين من العرب لأنّهم سبقوا غيرهم بالإيمان .

وقرأ الجمهور : «سنوتيهم» — بنون العظمة — وقرأه حمزة وخلف — بياء الغيبة — والضمير عائد إلى اسم الجلالة في قوله « والمؤمنون بالله » .

﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَءَاتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا [163] وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ

وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿164﴾ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿165﴾

استأنفتْ هذه الآياتُ الردّ على سؤال اليهود أن يُنَزّل عليهم كتابا من السماء ، بعد أن حُمقوا في ذلك بتحميق أسلافهم : بقوله « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك »،واستُطردت بينهما جمل من مخالفة أسلافهم ، وما نالهم من جرّاء ذلك ، فأقبل الآن على بيان أنّ إنزال القرآن على محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — لم يكن بِدْعا ، فإنّه شأن الوحي للرسل ، فلم يقدح في رسالتهم أنّهم لم ينزّل عليهم كتاب من السماء .

والتأكيد (بإنّ) للاهتمام بهذا الخبر أو لتنزيل المردود عليهم منزلة من ينكر كيفيّة الوحي للرسل غير موسى ، إذ لم يَتجْروا على موجب علمهم حتّى أنكروا رسالة رسول لم يُنْزل إليه كتاب من السماء .

والوحي إفادة المقصود بطريق غير الكلام، مثل الإشارة قال تعالى : « فخرج على قومه من المحراب فأوحَى إليهم أن سبّحوا بكرة وَعَشِيّا ». وقال داوود بن جرير :

يَرْمُون بالخُطب الطِوال وتارةً   وَحْيُ اللواحِظِ خيفةَ الرقباء

والتشبيه في قوله « كما أوحينا إلى نوح » تشبيه بجنس الوحي وإن اختلفت أنواعه، فإنّ الوحي إلى النبيء — صلّى الله عليه وسلّم — كان بأنواع من الوحي ورد بيانها في حديث عائشة في الصحيح عن سؤال الحارث بن هشام النبّيء — صلّى الله عليه وسلّم — كيف يأتيك الوحي — بخلاف الوحي إلى غيره ممّن سمّاهم الله تعالى فإنّه يحتمل بعض منالأنواع، على أنّ الوحي للنبيء — صلّىالله عليهوسلّم — كان منه الكتاب القرآن ولم يكن لبعض من ذكر معه كتاب .

وعدّ الله هنا جمعا من النبيئين والمرسلين وذكر أنّه أوحى إليهم ولم يختلف العلماء في أنّ الرسل والأنبياء يُوحى إليهم .

وإنّما اختلفت عباراتهم في معنى الرسول والنبيء. ففي كلام جماعة من علمائنا لا نجد تفرقة ، وأنّ كل نبيء فهو رسول لأنّه يوحى إليه بما لا يخلو من تبليغه ولو الى أهل بيته. وقد يكون حال الرسول مبتدأ بنبوءة ثم يعقبها إرساله، فتلك النبوءة تمهيد للرسالة كما كان أمر مبدإ الوحي إلى رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — فإنّه أخبر خديجة ، ونزل عليه « وأنذر عشيرتك الأقربين » .

والقول الصحيح أنّ الرسول أخصّ، وهو من أوحي إليه مع الأمر بالتبليغ ، والنبيء لا يؤمر بالتبليغ وإن كان قد يبلّغ على وجه الأمر بالمعروف والدعاء للخير ، يعني بدون إنذار وتبشير . وورد في بعض الأحاديث : الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ، وعدّ الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولا . وقد ورد في حديث الشفاعة ، في الصحيح : أنّ نوحا — عليه السلام — أوّل الرسل. وقد دلّت آيات القرآن على أنّ الدّين كان معروفا في زمن آدم وأنّ الجزاء كان معلوما لهم ، فقد قرّب ابنا آدمَ قربانا ، وقال أحدهما للآخر « إنّما يتقبّل الله من المتّقين »، وقال له « إني أخاف الله ربّ العالمين إنّي أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكونَ من أصحاب النّار وذلك جزاءُ الظّالمين » .

ودلّ على أنّه لم يكن يومئذ بينهم من يأخذ على يد المعتدي وينتصف للضعيف من القويّ، فإنّما كان ما تعلّموه من طريقة الوعظ والتعليم وكانت رسالة عائليّة.

ونوح هو أوّل الرسل ، وهو نوح بن لامَك، والعرب تقول : لَمَك بن متوشالح بن أخنوخ. ويسمّيه المصريون هُرمس، ويسمّيه العرب إدريس بن يارد بن مَهْلَلْئِيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم ، حسب — قول التّوْراة — . وفي زمنه وقع الطّوفان العظيم. وعاش تسعمائة وخمسين سنة، وقيل تسعمائة وتسعين سنة ، والقرآن أثبت ذلك . وقد مات نوح قبل الهجرة بثلاثة آلاف سنة وتسعمائة سنة وأربع وسبعين سنة على حسب حساب اليهود المستمدّ من كتابهم .

وإبراهيم هو الخليل، إبراهيم بن تارح — والعرب تسمّيه آزر — بن ناحور بن ساروغ بن أرعو بن فالغ بن عابر بن شالح بن قينان بن أرفخشد بن سام بن نوح. ولد سنة 2893 قبل الهجرة، في بلد أُور الكلدانيين، ومات في بلاد الكنعانيين، وهي سوريا، في حبرون حيث مدفنه الآن المعروف ببلد الخليل سنة 2718 قبل الهجرة .

وإسماعيل هو ابن إبراهيم مِن الجارية المصرية هَاجَر. توفّي بمكة سنة 2686 قبل الهجرة تقريبا . وكان إسماعيل رسولا إلى قومه الذين حلّ بينهم من جُرهم وغيرهم ، وإلى أبنائه وأهله ، قال تعالى « واذكر في الكتاب إسماعيل إنّه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيّا » .

وإسحاق هو ابن إبراهيم مِن سارة ابنة عمّه ، توفّي قبل الهجرة سنة 2613 ، وكان إسحاق نبيّا مؤيّدا لشرع أبيه إبراهيم ولم يجئ بشرع .

ويعقوب هو ابن إسحاق، الملقّبُ بإسرائيل. توفّي سنة 2586 قبل الهجرة. وكان يعقوب نبيّا مؤيّدا لِشرع إبراهيم ، قال تعالى « وأوصى بها إبراهيم بَنيه ويعقوب» ولم يجئ بشرع جديد .

والأسباط هم أسباط إسحاق، أي أحفاده ، وهم أبناء يعقوب اثنا عشر ابنا : روبين ، وشمعون ، وجاد ، ويهوذا ، ويساكر ، وزَبُولُون ، ويوسف ، وبنيامين ، ومنسّى ، ودَان ، وأَشير ، ونَفتالي . فأمّا يوسف فكان رسولا لقومه بمصر. قال تعالى خطابا لبني إسرائيل على لسان مؤمن بني إسرائيل، أو خطابا من الله « ولقد جاءكم يوسفُ من قبلُ بالبيِّنات فما زِلْتُمْ في شكٍّ ممّا جاءكم به حتّى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا » . وأمّا بقية الأسباط فكان كلٌّ منهم قائما بدعوة شريعة إبراهيم في بنِيه وقومه . والوحي إلى هؤلاء متفاوت .

وعيسى هو عيسى بن مريم، وُلد من غير أب قبل الهجرة سنة 622. ورفع إلى السماء قبلها سنة 589. وهو رسول بشرع ناسخ لبعض أحكام التّوراة. ودامت دعوته إلى الله ثلاث سنين .

وأيوب هو نبيء. قيل: إنّه عربي الأصل من أرض عُوص ، في بلاد أَدوم ، وهي من بلاد حَوران ، وقيل، هو أيوب بن ناحور أخي إبراهيم ، وقيل: اسمه عوض ، وقيل: هو يوباب ابن حفيد عيسو . وقيل : كان قبل إبراهيم بمائة سنة.

والصحيح أنّه كان بعد إبراهيم وقبل موسى في القرن الخامس عشر قبل المسيح، أي في القرن الحادي والعشرين قبل الهجرة.ويقال :إنّ الكتاب المنسوب إليهفي كتب اليهود أصله مؤلف باللغة العربيّة وأنّ موسى — عليه السّلام — نقله إلى العبرانيّة على سبيل الموعظة ، فظنّ كثير من الباحثين في التّاريخ أنّ أيوب من قبيلة عربيّة. وليس ذلك ببعيد . وكان أيوب رسولا نبيّا . وكان له صاحب اسمه اليفاز اليماني هو الّذي شدّ أزره في الصبر، كما سنذكره في موضعه . وإنّما منع اسمه من الصرف إذ لم يكن من عرب الحجاز ونجد ؛ لأنّ العرب اعتبرت القبائل البعيدة عنها عجما ، وإن كان أصلهم عربيا ، ولذلك منعوا ثمودَ من الصرف إذ سكنوا الحِجر .

ويونس هو ابن متّى من سبط زبولون من بني إسرائيل ، بعثه الله إلى أهل نَيْنوَى عاصمة الأشوريين ، بعد خراب بيت المقدس ، وذلك في حدود القرن الحادى عشر قبل الهجرة .

وهارون أخو موسى بن عمران توفّي سنة 1972 قبل الهجرة وهو رسول مع موسى إلى بني إسرائيل .

وسليمانُ هو ابن داود. كان نبيّا حاكما بالتّوراة وَمَلِكا عظيما. توفّي سنة 1597 قبل الهجرة . وممّا أوحى الله به إليه ما تضمّنه كتاب الجامعة وكتاب الأمثال من الحكمة والمواعظ، وهي منسوبة إلى سليمان ولم يقل فيها إنّ الله أوحاها إليه؛ فعلمنا أنّها كانت موحى بمعانيها دون لفظها .

وداود أبُو سليمان هو داود بن يسي، توفّي سنة 1626 قبل الهجرة ، بعثه الله لنصر بني إسرائيل . وأنزل عليه كتابا فيه مواعظ وأمثال، كان بنو إسرائيل يترنّمون بفصوله، وهو المسمّى بالزبور. وهو مصدر على وزن فَعول مثل قَبول. ويقال فيه : زُبور — بضم الزاي — أي مصدرا مثل الشُّكور، ومعناه الكتابة ويسمّى المكتوب زَبورا فيجمع على الزّبر، قال تعالى « بالبيّنات والزبر ». وقد صار

علما بالغلبة في لغة العرب على كتاب داود النبيء، وهو أحد أسفار الكتاب المقدّس عند اليهود .

وعُطفت جملة «وآتينا داوود زبورا » على « أوحينا إليك ». ولم يعطف اسم داود على بقيّة الأسماء المذكورة قبله للإيماء إلى أنّ الزبور موحى بأن يكون كتابا.

وقرأ الجمهور «زَبورا» ــ بفتح الزاي ــ وقرأه حمزة وخلف ــ بضمّ الزاي ــ .

وقوله : « ورُسلا قد قصصناهم عليك من قبل » يعنى في آي القرآن مثل : هود ، وصالح ، وشعيب ، وزكرياء ، ويحيى ، وإلياس ، والْيسع ، ولوط ، وتبّع . ومعنى قوله « ورسلا لم نقصصهم عليك » لم يذكرهم الله تعالى في القرآن؛ فمنهم من لم يرد ذكره في السنّة : مثل حنظلة بن صفوان نبيء أصحاب الرسّ ، ومثل بعض حكماء اليونان عند بعض علماء الحكمة. قال السهروردي في حكمة الإشراق «منهم أهل السفارة». ومنهم من ذكرته السنّة : مثل خالد بن سنَان العبسي .

وإنّما ذكر الله تعالى هنا الأنبياء الذين اشتهروا عند بني إسرائيل لأنّ المقصود محاجّتهم . وإنّما ترك الله أن يقصّ على النّبيء ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ أسماء كثير من الرسل للاكتفاء بمن قصّهم عليه ، لأنّ المذكورين هم أعظم الرسل والأنبياء قصصا ذات عبر .

وقوله « وكلّم الله موسى تكليما » غُيّر الأسلوب فعُدل عن العطف إلى ذكر فعل آخر ، لأنّ لهذا النّوع من الوحي مزيد أهمّيّة ، وهو مع تلك المزيّة ليس إنزال كتاب من السماء ، فإذا لم تكن عبرة إلاّ بإنزال كتاب من السماء حسب اقتراحهم ، فقد بطل أيضا ما عدا الكلمات العشر المنزّلة في الألواح على موسى ــ عليه السّلام ــ .

وكلام الله تعالى صفة مستقلّة عندنا، وهي المتعلّقة بإبلاغ مراد الله إلى الملائكة والرسل ، وقد تواتر ذلك في كلام الأنبياء والرسل تواترا ثبت

عند جميع المِلّيِّين ، فكلام الله صفة له ثبتت بالشرع لا يدلّ عليها الدليل العقليّ على التحقيق إذ لا تدلّ الأدلّة العقلية على أنّ الله يجب له إبلاغ مراده الناس بل يجوز أن يُوجِد الموجودات ثم يتركها وشأنها ، فلا يتعلّق علمه بحملها على ارتكاب حَسَن الأفعال وتجنّب قبائحها . ألا ترى أنّه خلق العجماوات فما أمرها ولا نهى، فلو ترك النّاس فوضى كالحيوان لما استحال ذلك . وأنّه إذا أراد حمل المخلوقات على شيء يريده فطرها على ذلك فانساقت إليه بجبلاّتها ، كما فطر النحل على إنتاج العسل ، والشجر على الإثمار . ولو شاء لحمل النّاس أيضا على جِبِلّة لا يعدونها ، غير أنَّنا إذ قد علمنا أنّه عالم ، وأنّه حكيم ، والعلم يقتضي انكشاف حقائق الأشياء على ما هي عليه عنده ، فهو إذ يعلم حسن الأفعال وقبحها ، يريد حصول المنافع وانتفاء المضارّ ، ويرضى بالأولى ، ويكره الثّانية ، وإذْ اقتضت حكمته وإرادته أن جعل البشر قابلا للتعلّم والصلاح ، وجعل عقول البشر صالحة لبلوغ غايات الخير ، وغايات الشرّ ، والتفنّن فيهما ، بخلاف الحيوان الذي يبلغ فيما جبل عليه من خير أو شرّ إلى غاية فطر عليها لا يعدوها ، فكان من المتوقّع طغيان الشرّ على الخير بعمل فريق الأشرار من البشر كان من مقتضى الحكمة أن يحمل النّاس على فعل الخير الذي يرضاه ، وترك الشرّ الذي يكرهه ، وحملُهم على هذا قد يحصل بخلق أفاضل النّاس وجبْلهم على الصلاح والخير ، فيكونون دعاة للبشر ، لكنّ حكمة الله وفضله اقتضى أن يخلق الصالحين القابلين للخير ، وأن يعينهم على بلوغ ما جُبلوا عليه بإرشاده وهديه ، فخلق النّفوس القابلة للنبوّة والرسالة وأمدّها بالإرشاد الدالّ على مراده المعبّر عنه بالوحي ، كما اقتضاه قوله تعالى « اللهُ أعلم حيثُ يجعلُ رسالاته » فأثبت رسالة وتهيئة المرسَل لقبولها ومن هنا ثبتَت صفة الكلام . فعلمنا بأخبار الشريعة المتواترة أنّ الله أراد من البشر الصلاح وأمرهم به، وأن أمره بذلك بلغ الى البشر في عصور، كثيرة وذلك يدلّ على أنّ الله يرضى بعض أعمال البشر ولا يرضى بعضها وأنّ ذلك يسمّى كلاما نفسيا، وهوأزلي.

ثُمّ إنّ حقيقة صفة الكلام يحتمل أن تكون من متعلّقات صفة العلم ، أو من متعلّقات صفة الإرادة ، أو صفة مستقلّة متميّزة عن الصفتين الأخريين ؛

فمنهم من يقول : علم حاجة النّاس إلى الإرشاد فأرشدهم، أو أرادَ هَدى الناس فأرشدهم . ونحن نقول : إنّ الإلهية تقتضي ثبوت صفات الكمال الّتي منها الرضا والكراهيّة والأمر والنهي للبشر أو الملائكة، فثبتت صفة مستقلّة هي صفة الكلام النفسي؛ وكلّ ذلك متقارب، وتفصيله في علم الكلام .

أمّا تكليم الله تعالى بعض عباده من الملائكة أو البشر فهو إيجاد ما يعرف منه الملَك أو الرسول أنّ الله يأمر أوْ ينهَى أو يخبر. فالتكليم تعلُّق لصفة الكلام بالمخاطب على جَعْل الكلام صفة مستقلّة ، أو تعلّق العلم بإيصال المعلوم إلى المخاطب ، أو تعلّق الإرادة بإبلاغ المراد إلى المخاطب . فالأشاعرة قالوا : تكليم الله عبده هو أن يخلق للعبد إدراكا من جهة السمع يتحصّل به العلم بكلام الله دون حروف ولا أصوات . وقد ورد تمثيله بأنّ موسى سمع مِثْل الرعد علِم منه مدلول الكلام النفسي . قلت : وقد مثلّه النبيء — صلّى الله عليه وسلّم — في الحديث الصحيح عن أبي هريرة « أنّ الله تعالى إذا قضى الأمر في السماء ضرَبَتْ الملائكة بأجنحتها خُضْعَانا لقوله كأنَّه سِلْسِلَة على صَفْوَان فإذا فُزّع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربّكم، قالوا للّذي قالَ «الحقّ وهو العليّ الكبير» ، فعلى هذا القول لا يلزم أن يكون المسموع للرسول أو الملك حروفا وأصواتا بل هو علم يحصل له من جهة سمعه يتّصل بكلام الله، وهو تعلّق من تعلّقات صفة الكلام النفسي بالمكلَّم فيما لا يَزال، فذلك التعلّق حادث لا محالة كتعلّق الإرادة. وقالت المعتزلة : يخلق الله حروفا وأصواتا بلغة الرسول فيسمعها الرسول، فيعلم أنّ ذلك من عند الله، بعلم يجده في نفسه، يعلم به أنّ ذلك ورد إليه من قِبَل الله ، إلاّ أنّه ليس بواسطة الملك ، فهم يفسّرونه بمثل ما نفسّر به نحن نزول القرآن؛ فإسناد الكلام إلى الله مجاز في الإسناد ، على قولهم ، لأنّ الله منزّه عن الحروف والأصوات. والكلام حقيقة حروف وأصوات ، وهذه سفسطة في الدليل لأنّه لا يقول أحد بأنّ الحروف والأصوات تتّصف بها الذات العليّة . وهوعندنا وعندهم غير الوحي الذي يقع في قلب الرسول ، وغير التبليغ الذي يكون بواسطة جبريل ، وهو المشار إليه بقوله تعالى «أوْ مِنْ وراء حِجاب».

أمّا كلام الله الواردُ للرسول بواسطة الملَك وهو المعبّر عنه بالقرآن وبالتّوراة وبالإنجيل وبالزّبور : فتلك ألفاظ وحروف وأصوات يعلّمها الله للملك بكيفية لا نعلمها، يَعلَم بها الملَكُ أنّ الله يَدلّ ، بالألفاظ المخصوصة الملقاةِ للملَك ، على مدلولاتِ تلك الألفاظ فيلقيها الملَك على الرسول كما هي قال تعالى «أو يرسلُ رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء — وقال — نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربيّ مُبين ». وهذا لا يمتري في حدوثه من له نصيب من العلم في الدّين . ولكن أمسك بعض أيمّة الإسلام عن التصريح بحدوثه ، أو بكونه مخلوقا ، في مجالس المناظرة التي غشيتْها العامّة ، أو ظُلْمة المكابرة ، والتحفّز إلى النبز والأذَى : دفعا للإيهام ، وإبقاء على النسبة إلى الاسلام ، وتنصّلا من غوغاء الطغام ، فرَحم الله نفوسا فُتنت، وأجسادا أوجعت ، وأفواها سكتت ، والخير أرادوا ، سواء اقتصدوا أم زادوا . والله حسيب الذين ألّبوا عليهم وجمعوا ، وأغروا بهم وبئس ما صنعوا .

وقوله «تكليما» مصدر للتوكيد . والتوكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد النسْبة وتحقيقها مثل (قَدْ) و(إنّ)، ولا يقصد به رفع احتمال المجاز ، ولذلك أكّدت العرب بالمصدر أفعالا لم تستعمل إلاّ مجازا كقوله تعالى : « إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا » فإنّه أراد أنّه يطهّرهم الطهارة المعنوية، أي الكمال النفسي، فلم يفد التأكيد رفع المجاز. وقالت هند بنت النعمان بن بشير تذمّ زوجها رَوْح بن زِنْباع :

بَكَى الخَزّ من رَوْح وأنْكرَ جِلْدَه وعجّتْ عجيجا من جُذَامَ المَطَارف

وليس العجيج إلاّ مجازا، فالمصدر يؤكّد،أي يُحقّق حصول الفعل الموكّد على ما هو عليه من المعنى قبل التأكيد .

فمعنى قوله «تكليما» هنا : أنّ موسى سمع كلاما من عند الله ، بحيث لا يحتمل أنّ الله أرسل إليه جبريل بكلام ، أو أوحى إليه في نفسه . وأمّا كيفية صدور هذا الكلام عن جانب الله فغرض آخر هو مجال للنظر بين الفِرق ، ولذلك

فاحتجاج كثير من الأشاعرة بهذه الآية على كون الكلام الّذي سمعه موسى الصفة الذاتية القائمة بالله تعالى احتجاج ضعيف . وقد حكى ابن عرفة أنّ المازري قال في شرح التلقين : إنّ هذه الآية حجّة على المعتزلة في قولهم : إنّ الله لم يكلّم موسى مباشرة بل بواسطة خلق الكلام لأنّه أكّده بالمصدر ، وأنّ ابن عبد السلام التّونسي ، شيخ ابن عرفة ، ردّه بأنّ التأكيد بالمصدر لإزالة الشكّ عن الحديث لا عن المحدّث عنه.وتعقّبه ابن عرفة بما يؤول إلى تأييدردّ ابن عبدالسلام.

وقوله «رُسُلا» حال من المذكورين ، وقد سمّاهم رسلا لما قدّمناه، وهي حال موطّئة لصفتها، أعني مبشّرين ؛ لأنّه المقصود من الحال .

وقوله « لئلاّ يكون للنّاس على الله حجّة بعد الرّسل » تعليل لقوله « مبشّرين ومنذرين » ولا يصحّ جعله تعليلا لقوله « إنّا أوحينا إليك » لأنّ ذلك مسوق لبيان صحّة الرسالة مع الخُلُوّ عن هبوط كتاب من السماء ردّا على قولهم « حتّى تُنزّل علينا كتابا نقرؤه ».فموقع قوله « لئلاّ يكون للنّاس على الله حجّة بعد الرسل » موقع الإدماج تعليما للأمّة بحكمة من الحكم في بعثته الرسل . والحجّةما يدُلّ على صدق المدّعيوحقّيّة المعتذر،فهي تقتضي عدمالمؤاخذةبالذنب او التقصير. والمراد هنا العذر البيّن الذي يوجب التنصّل من الغضب والعقاب . فإرسال الرسل لقطع عذر البشر إذا سئلوا عن جرائم أعمالهم ، واستحقّوا غضب الله وعقابه . فعلم من هذا أنّ للنّاس قبل إرسال الرسل حجّة إلى الله أن يقولوا : « لولا أرسلت إلينا رسولا فنتّبع آياتك ونكون من المؤمنين » .

وأشعرت الآية أنّ من أعمال النّاس ما هو بحيث يُغضب الله ويعاقب عليه ، وهي الأفعال التي تدلّ العقول السليمة على قبْحها لإفضائها إلى الفساد والأضرار البيّنة.ووجه الإشعار أنّ الحجّة إنّما تُقابِل محاولةَ عملٍ مّا،فلمّا بعث الله الرسل لقطع الحجّة علمنا أنّ الله حين بعث الرسل كان بصدد أنْ يؤاخذ المبعوث إليهم، فاقتضت رحمته أن يقطع حجّتهم ببعثة الرسل وإرشادهم وإنذارهم ، ولذلك جعل قطع الحجّة علّة غائيّة للتبشير والإنذار : إذ التبشير والإنذار إنّما يبيّنان عواقب الأعمال ، ولذلك لم يعلّل بعثة الرسل بالتنبيه إلى ما يرضي الله وما يسخطه.

فهذه الآية ملجئة جميعَ الفرق إلى القول بأنّ بعثة الرسل تتوقّف عليها المؤاخذة بالذنوب ، وظاهرها أنّ سائر أنواع المؤاخذة تتوقّف عليها ، سواء في ذلك الذنوب الراجعة إلى الاعتقاد ، والراجعة إلى العمل ، وفي وجوب معرفة الله . فإرسال الرسل عندنا من تَمام العدل من الله لأنّه لو لم يرسلهم لكانت المؤاخذة بالعذاب مجرّد الإطلاق الذي تقتضيه الخالقية إذْ لا يسأل عمّا يفعل ، وكانت عدلا بالمعنى الأعمّ .

فأمّا جمهورُ أهل السنّة ، الذين تترجم عن أقوالهم طريقة الأشعري ، فعمّموا وقالوا : لا يثبت شيء من الواجبات، ولا مؤاخذة على ترك أو فعل إلاّ ببعثة الرسل حتّى معرفة الله تعالى ، واستدلّوا بهذه الآية وغيرها : مثل « وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولا » وبالإجماع . وفي دعوى الإجماع نظر ، وفي الاستدلال به على أصل من أصول الدين نظر آخر ، وفي الاستدلال بالآيات، وهي ظواهر، على أصل من أصول الدين نظر ثالث ، إلاّ أن يقال : إنّها تكاثرت كثرة أبلغتها إلى مرتبة القطع ، وهذا أيضا مجال للنظر ، وهم ملجَئُون إلى تأويل هذه الآية ، لأنّهم قائلون بمؤاخذة أهل الفترة على إشراكهم بالله . والجواب أن يقال : إنّ الرسل في الآية كلٌّ إفْرادِي، صادق بالرسول الواحد، وهو يختلف باختلاف الدعوة . فأمّا الدعوة إلى جملة الإيمان والتوحيد فقد تقرّرت بالرسل الأوّلين ، الّذين تقرّر من دعواتهم عند البشر وجوبُ الإيمان والتوحيد ، وأمّا الدعوة إلى تفصيل الآيات والصفات وإلى فروع الشرائع، فهي تتقرّر بمجيء الرسل الذين يختصّون بأمم معروفة .

وأمّا المعتزلة فقد أثبتوا الحسن والقبح الذاتيين في حالة عدم إرسال رسول؛ فقالوا : إنّ العقل يثبت به وجوب كثير من الأحكام ، وحرمة كثير ، لا سيما معرفة الله تعالى ، لأنّ المعرفة دافعة للضرّ المظنون، وهو الضرّ الأخروي، من لحاق العذاب في الآخرة . حيث أخبر عنه جمع كثير ، وخوف ما يترتّب على اختلاف الفرق في معرفة الصانع قبل المعرفة الصحيحة من المحاربات ، وهو ضرّ دنيويّ ، وكلّ ما يدفع الضرّ المظنونَ أو المشكوك واجب عقلا ،

كمن أراد سلوك طريق فأخبر بأنّ فيه سبُعا ، فإنّ العقل يقتضي أن يتوقّف ويبحث حتّى يعلم أيسلك ذلك الطريق أم لا، وكذلك وجوب النظر في معجزة الرسل وسائر ما يؤدّي الى ثبوت الشرائع. فلذلك تأوّلوا هذه الآية بما ذكره في الكشّاف إذ قال « فإن قلت : كيف يكون للنّاس على الله حجّة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلّة التي النظر فيها موصّل إلى المعرفة، والرسلُ في أنفسهم لم يتوصّلوا إلى المعرفة بالنظر في تلك الأدلّة، أي قبل الرسالة. قلت : الرسل منبّهون عن الغفلة وباعثون على النظر مع تبليغ ما حمّلوه من أمور الدّين وتعليم الشرائع ؛ فكان إرسالهم إزاحة للعلّة وتتميما لإلزام الحجّة». يعني أنّ بعثة الرسل رحمة من الله لا عدل ، ولو لم يبعثهم لكانت المؤاخذة على القبائح عدلا ، فبعثة الرسل إتمام للحجّة في أصل المؤاخذة ، وإتمام للحجّة في زيادة التزكية أن يقول النّاس : ربّنا لِمَ لَمْ ترشدنا إلى ما يرفع درجاتنا في مراتب الصدّيقين وقصرتنا على مجرّد النجاة من العذاب ، حين اهتدينا لأصل التّوحيد بعقولنا .

وقال الماتريدي بموافقة الجمهور فيما عدا المعرفة بالله تعالى عند إرادة إفحام الرسل خاصّة لأنّه رآه مبنَى أصول الدّين ، كما يشير إليه قول صدر الشريعة في التوضيح « أي يكون الفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لأجلها أو يذمّ ويعاقب لأجلها ؛ لأنّ وجوب تصديق النبيء إنْ توقّف على الشرع يلزم الدور» وصرّح أيضا بأنّها تعرف بالشرع أيضا .

وقد ضايق المعتزلةُ الأشاعرةَ في هذه المسألة بخصوص وجوب المعرفة فقالوا : لو لم تجب المعرفة إلاّ بالشرع للزم إفحامُ الرسل ، فلم تكن للبعثة فائدة . ووجه اللزوم أنّ الرسول إذا قال لأحد : انظرْ في معجزتي حتّى يظهر صدقي لديك، فله أن يقول : لا أنظر ما لم يجب علـيّ ، لأنّ ترك غير الواجب جائز ، ولا يجب عليّ حتّى يثبتَ عندي الوجوب بالشرع ، ولا يثبت الشرع ما دمتُ لم أنظر ، لأنّ ثبوت الشرع نَظَرِيّ لا ضروري . وظَاهَرَهم الماتريديّةُ وبعضُ الشافعيّة على هذا الاستدلال .

ولم أر للأشاعرة جوابا مقنعا ، سوى أنّ إمام الحرمين في الإرشاد أجاب : بأنّ هذا مشترك الإلزام لأنّ وجوب التأمّل في المعجزة نظري لا ضروريّ لا محالة ، فلمن دعاه الرسول أن يقول : لا أتأمل في المعجزة ما لم يجب ذلك عليّ عقلا ، ولا يجب عليّ عقلا ما لم أنظر ، لأنّه وجوب نظري ، والنّظري يحتاج إلى ترتيب مقدّمات ، فأنا لا أرتّبها . وتبعه على هذا الجواب جميع المتكلّمين بعده من الأشاعرة مثل البيضاوي والعضد والتفتزاني . وقال ابن عرفة في الشامل : إنّه اعتراف بلزوم الإفحام فلا يزيل الشبهة بل يعمّمها بيننا وبينهم ، فلم يحصل دفع الإشكال وكلام ابن عرفة ردٌّ متمكّن .

والظاهر أنّ مراد إمام الحرمين أن يُسقط استدلال المعتزلة لأنفسهم على الوجوب العقلي بتمحّض الاستدلال بالأدلة الشرعيّة وهو مطلوبنا .

وأنـا أرى أن يكون الجواب بأحد طريقين :

أولهما بالمنع وهو أن نمنع أن يكون وجوب سماع دعوة الرسول متوقّفا على الإصغاء إليه ، والنظر في معجزته ، وأنّه لو لم يثبت وجوب ذلك بالعقل يلزم إفحام الرسول ، بل ندّعي أنّ ذلك أمر ثبت بالشرائع الّتي تعاقب ورودها بين البشر ، بحيث قد علم كلّ مَن له علاقة بالمدنيّة البشرية بأنّ دُعاة أتَوا إلى النّاس في عصور مختلفة ، ودعوتهم واحدة : كلّ يقول إنّه مبعوث من عند الله ليدعو النّاس إلى ما يريده الله منهم ، فاستقرّ في نفوس البشر كلّهم أنّ هنالك إيمانا وكفرا ، ونجاة وارتباقا ، استقرارا لا يجدون في نفوسهم سبيلا إلى دفعه ، فإذا دعا الرسول النّاس إلى الإيمان حضرت في نفس المدعوّ السامعِ تلك الأخبار الماضية والمحاورات ، فوجب عليه وجوبا اضطراريا استماعُه والنظرُ في الأمر المقرّر في نفوس البشر ، ولذلك آخذ الله أهل الفترة بالإشراك كما دلّت عليه نصوص كثيرة من الكتاب والسنّة . ولذلك فلو قَدّرْنا أحدا لم يخالط جماعات البشر ، ولم يسبق له شعور بأنّ النّاس آمنوا وكفروا وأثبتوا وعطّلوا ، لما وجب عليه الإصغاء إلى الرسول لأنّ ذلك

الانسياق الضروري مفقود عنده . وعلى هذا الوجه يكون الوجوب غير شرعي ، ولا عقلي نظري ، بل هو من الأمور الضرورية التي لا يستطاع دفعها فلا عجب أن تقع المؤاخذة بتعمّد مخالفتها .

وثاني الجوابين بالتسليم ، غير أنّ ما وقر في جبلّة البشر من استطلاع الحوادث والأخبار الجديدة ، والإصغاء لكلّ صاحب دعوة ، أمر يحمل كلّ من دعاه الرسول إلى الدين على أن يستمع لكلامه ، ويتلقّى دعوته وتحدّيهُ ومعجزته ، فلا يشعر إلاّ وقد سلكت دعوته إلى نفس المدعوّ ، فحرّكت فيه داعية النظر ، فهو ينجذب إلى تلقّي الدعوة ، رويدا رويدا ، حتّى يجد نفسه قد وعاها وَعَلِمها علما لا يستطيع بعدَه أن يقول : إنّي لا أنظر المعجزة ، أو لا أصغي إلى الدعوة . فإن هو أعرض بعد ذلك فقد اختار العمى على الهدى ، فكان مؤاخذا ، فلو قدّرنا أحدا مرّ برسول يدعو فشغله شاغل عن تعرّف أمره والإصغاء لكلامه والنظر في أعماله ، لسلّمنا أنّه لا يكون مخاطبا ، وأنّ هذا الواحد وأمثاله إذا أفحم الرسولَ لا تتعطّل الرسالة ، ولكنّه خسر هديه ، وسَفِه نفسه .

ولا يَرِد علينا أنّ من سمع دعوة الرسول فجعل أصابعه في أذنيه وأعرض هاربا حينئذ ، لا يتوجّه إليه وجوبُ المعرفة، لأنّ هذا ما صنع صنعه إلاّ بعد أن علم أنّه قد تهيّأ لتوجّه المؤاخذة عليه إذا سمع فعصى ، وكفى بهذا شعورا منه بتوجّه التكليف إليه فيكون مؤاخذا على استحبابه العمى على الهدى ، كما قال تعالى في قوم نوح « وإنّي كلّما دعوتُهم (أي إلى الإيمان) لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشَوْا ثيابهم » .

والإظهار في مقام الإضمار في قوله «بعدَ الرسل» دون أن يقال : بعدَهم ، للاهتمام بهذه القضيّة واستقلالها في الدلالة على معناها حتّى تسير مسرى الأمثال .

ومناسبة التذييل بالوصفين في قوله «عزيزا حكيما» : أمّا بوصف الحكيم فظاهرة،

لأنّ هذه الأخبار كلّها دليلُ حكمته تعالى، وأمّا بوصف العزيز فلأنّ العزيز يناسب عزّته أن يكون غالبا من كلّ طريق فهو غالب من طريق المعبوديّة ، لا يُسأل عما يفعل ، وغالب من طريق المعقوليّة إذ شاء أن لا يؤاخذ عبيده إلاّ بعد الأدلّة والبراهين والآيات . وتأخيرُ وصف الحكيم لأنّ إجراء عزّته على هذا التمام هو أيضا من ضروب الحكمة الباهرة .

﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴾ 166

هذا استدراك على معنًى أثارهُ الكلام : لأنّ ما تقدّم من قوله « يسألك أهل الكتاب » مسوق مساق بيان تعنّتهم ومكابرتهم عن أن يشهدوا بصدق الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وصحّة نسبة القرآن إلى الله تعالى ، فكان هذا المعنى يستلزم أنّهم يأبون من الشهادة بصدق الرسول ، وأنّ ذلك يحزن الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ، فجاء الاستدراك بقوله «لكن الله يشهد». فإنّ الاستدراك تعقيب الكلام برفع ما يُتوهّم ثبوتُه أو نفيُه. والمعنى : لم يشهد أهلُ الكتاب لكنِ الله شهد وشهادة الله خير من شهادتهم .

وقد مضى عند قوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » في سورة البقرة، أنّ حقيقة الشهادة إخبار لتصديق مخبر، وتكذيب مخبر آخر . وتقدّم أنّها تطلق على الخبر المحقّق الذي لا يتطرّقه الشكّ عند قوله تعالى « شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو » في سورة آل عمران . فالشهادة في قوله « لكن الله يشهد » أطلقت على الإخبار بنزول القرآن من الله إطلاقا مجازيا ، لأنّ هذا الخبر تضمّن تصديق الرسول وتكذيب معانديه ، وهو إطلاق على وجه الاستعارة من الإطلاق الحقيقي هو غير الإطلاق الذي في قوله « شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو» فإنّه على طريقة المجاز المرسل . وعطف شهادة الملائكة على شهادة الله : لزيادة تقرير هذه الشهادة بتعدّد الشهود ، ولأنّ شهادة الله مجاز في العلم وشهادة الملائكة

حقيقة . وإظهار فعل «يشهدون» مع وجود حرف العطف للتأكيد . وحرف (لكنْ) بسكون النون مخفّف لكنّ المشدّدة النون التي هي من أخوات (إنّ) وإذا خفّفت بطل عملها.

وقوله « وكفى بالله شهيدا » يجري على الاحتمالين .

وقوله « بما أنزل إليك أنزله بعلمه » وقع تحويل في تركيب الجملة لقصد الإجمال الذي يعقبه التفصيل ، ليكون أوقع في النفس . وأصل الكلام : يشهد بإنزال ما أنزله إليك بعلمه؛ لأنّ قوله « بما أنزل إليك » لم يُفد المشهود به إلاّ ضمنا مع المشهود فيه إذ جيء باسم الموصول ليوصل بصلة فيها إيماء إلى المقصود ، ومع ذلك لم يذكر المقصود من الشهادة الذي هو حقّ مدخول الباء بعد مادّة شهد ، فتكون جملة « أنزله بعلمه » مكمّلة معنى الشهادة . وهذا قريب من التحويل الذي يستعمله العرب في تمييز النسبة . وقال الزمخشري : «موقع قوله «أنزله بعلمه» من قوله «لكن الله يشهد بما أنزل إليك» موقع الجملة المفسّرة لأنّه بيان للشهادة وأنّ شهادته بصحّته أنّه أنزله بالنظم المعجز» . فلعلّه يجعل جملة «لكن الله يشهد بما أنزل إليك» مستقلة بالفائدة ، وأنّ معنى «بما أنزل إليك» بصحّة ما أنزل إليك ، وما ذكرتُه أعرق في البلاغة .

ومعنى «أنزله بعلمه» أي متلبّسا بعلمه ، أي بالغا الغاية في باب الكتب السماوية ، شأن ما يكون بعلم من الله تعالى ، ومعنى ذلك أنّه معجز لفظا ومعنى ، فكما أعجز البلغاء من أهل اللّسان أعجز العلماءَ من أهل الحقائق العالية .

والباء في قوله «وكفى بالله شهيدا» زائدة للتأكيد ، وأصله : كفى الله شهيدا كقوله :

كفى الشيبُ والإسلام للمرء ناهيا

أو يضمّن (كفى) معنى اقتنعوا، فتكون الباء للتعدية .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا [167]

يجوز أن يكون المراد بالذين كفروا هنا أهل الكتاب ، أي اليهود ، فتكون الجملة بمنزلة الفذلكة للكلام السابق الرّادّ على اليهود من التحاور المتقدّم . وصدُّهم عن سبيل الله يحتمل أن يكون من صَدّ القاصر الذي قياس مضارعه يصِدّ — بكسر الصاد — ،أي أعرضوا عن سبيل الله.أي الإسلام،أو هو من صَدّ المتعدي الذي قياس مضارعه — بضمّ الصاد —،أي صدّوا النّاس.وحذف المفعول لقصد التكثير . فقد كان اليهود يتعرّضون للمسلمين بالفتنة ، ويقوون أوهام المشركين بتكذيبهم النبيء — صلّى الله عليه وسلّم — . ويجوز أن يكون المراد بالذين كفروا المشركين ، كما هو الغالب في إطلاق هذا الوصف في القرآن ، فتكون الجملة استئنافا ابتدائيا ، انتقل إليه بمناسبة الخوض في مناواة أهل الكتاب للإسلام . وصدّهم عن سبيل الله، أي صدّهم النّاس عن الدخول في الإسلام مشهور .

والضلال الكفر لأنّه ضياع عن الإيمان ، الذي هو طريق الخير والسعادة ، فإطلاق الضلال على الكفر استعارة مبنيّة على استعارة الطريق المستقيم للإيمان .

ووصف الضلال بالبعيد مع أنّ البعد من صفات المسافات هو استعارة البعد لشدّة الضلال وكماله في نوعه ، بحيث لا يدرك مقداره ، وهو تشبيه شائع في كلامهم : أن يشبّهوا بلوغ الكمال بما يدلّ على المسافات والنهايات كقولهم : بَعيد الغور ، وبعيد القعر ، ولا نهاية له،ولا غاية له،ورجل بعيد الهمّة ، وبعيد المرمَى، ولا منتهى لكبارها ، وبحر لا ساحل له ، وقولهم : هذا إغراق في كذا .

ومن بديع مناسبته هنا أنّ الضلال الحقيقي يكون في الفيافي والموامي ، فإذا اشتدّ التيه والضلال بعد صاحبه عن المعمور، فكان في وصفه بالبعيد تعاهد للحقيقة ، وإيماء إلى أنّ في إطلاقه على الكفر والجهل نقلا عرفيا .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ

طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿169﴾

الجملة بيان لجملة «قد ضلّوا ضلالا بعيدا» ، لأنّ السامع يترقّب معرفة جزاء هذا الضلال فبيّنته هذه الجملة .

وإعادة الموصول وصلته دون أن يذكر ضميرهم لتُبنّى عليه صلة « وظلموا »، ولأنّ في تكرير الصّلة تنديدا عليهم . ويجيء على الوجهين في المراد من الذين كفروا في الآية الّتي قبلها أن يكون عطْفُ الظلم على الكفر في قوله « إنّ الذين كفروا وظلموا » إمّا أن يراد به ظلم النّفس ، وظلم النبيء والمسلمين ، وذلك اللائق بأهل الكتاب ؛ وإمّا أن يراد به الشرك، كما هو شائع في استْعمال القرآن كقوله « إنّ الشرك لظلم عظيم » ، فيكون من عطف الأخصّ على الأعمّ في الأنواع ؛ وإمّا أن يراد به التعدّي على النّاس، كظلمهم النبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بإخراجه من أرضه ، وتأليب النّاس عليه ، وغير ذلك ، وظلمهم المؤمنين بتعذيبهم في الله ، وإخراجهم ، ومصادرتهم في أموالهم ، ومعاملتهم بالنفاق والسخريّة والخداع ؛ وإمّا أن يراد به ارتكاب المفاسد والجرائم ممّا استقرّ عند أهل العقول أنّه ظلم وعدوان .

وقوله « لم يكن الله ليغفر لهم » صيغة جحود ، وقد تقدّم بيانها عند قوله تعالى « ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب » في سورة آل عمران ، فهي تقتضي تحقيق النفي ، وقد نفي عن الله أن يغفر لهم تحذيرا من البقاء على الكفر والظلم ، لأنّ هذا الحكم نيط بالوصف ولم يُنط بأشخاص معروفين ، فإن هم أقلعوا عن الكفر والظلم لم يكونوا من الّذين كفروا وظلموا . ومعنى نفي أن يهديهم طريقا : إن كان طريقا يومَ القيامة فهو واضح : أي لا يهديهم طريقا يوصلهم إلى مكان إلاّ طريقا يوصل إلى جهنّم . ويجوز أن يراد من الطريق الآيات في الدنيا ، كقوله « اهدنا الصراط المستقيم » . فنفي هديهم إليه

إنذار بأنّ الكفر والظلم من شأنهما أن يخيّما على القلب بغشاوة تمنعه من وصول الهدى إليه ، ليحذر المتلبّس بالكفر والظلم من التوغّل فيهما ، فلعلّه أن يصبح ولا مخلّص له منهما. ونفي هدى الله أيّاهم على هذا الوجه مجاز عقلي في نفي تيسير أسباب الهدى بحسب قانون حصول الأسباب وحصول آثارها بعدها. وعلى أي الاحتمالين فتوبة الكافر الظالم بالإيمان مقبولة ، وكثيرا ما آمن الكافرون الظالمون وحسن إيمانهم ، وآيات قبول التّوبة ، وكذلك مشاهدة الواقع ، ممّا يهدي إلى تأويل هذه الآية ، وتقدّم نظير هذه الآية قريبا، أي «الذين آمنوا ثمّ كفروا» الآية .

وقوله « إلاّ طريق جهنّم » استثناء متّصل إن كان الطريق الذي نفي هديهم إليه الطريقَ الحقيقي ، ومنقطع إن أريد بالطريق الأوّل الهدى . وفي هذا الاستثناء تأكيد الشيء بما يشبه ضدّه : لأنّ الكلام مسوق للإنذار ، والاستثناء فيه رائحة إطماع ، ثُمّ إذا سمع المستثنى تبيّن أنّه من قبيل الإنذار . وفيه تهكّم لأنّه استثنى من الطريق المعمول «ليَهْدِيهم» ، وليس الإقحام بهم في طريق جهنّم بهدي لأنّ الهدي هو إرشاد الضالّ إلى المكان المحبوب .

ولذلك عقّبه بقوله « وكان ذلك » أي الإقحام بهم في طريق النّار على الله يسيرا إذ لا يعجزه شيء ، وإذ هم عبيده يصرفهم إلى حيث يشاء .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾170

بعد استفراغ الحِوار مع أهل الكتاب ، ثُمّ خطاب أهل الكفر بما هو صالح لأن يكون شاملا لأهل الكتاب ، وجّه الخطاب إلى النّاس جميعا :

ليكون تذييلا وتأكيدا لما سبقه ، إذ قد تهيّأ من القوارع السالفة ما قامت به الحجّة ، واتّسعت المحَجّة ، فكان المقام للأمر باتّباع الرسول والإيمان . وكذلك شأن الخطيب إذا تهيّأت الأسماع ، ولانت الطباع . ويسمّى هذا بالمقصد من الخطاب ، وما يتقدّمه بالمقدّمة . على أنّ الخطاب بيأيّها النّاس يعني خصوص المشركين في الغالب، وهو المناسب لقوله « فآمنوا خيرا لكم » .

والتعريف في (الرسول) للعهد ، وهو المعهود بين ظهرانيهم . (والحقّ) هو الشريعة والقرآن ، و« من ربّكم » متعلّق بـ(جاءكم) ، أو صفة للحقّ ، و(مِن) للابتداء المجازي فيهما ، وتعدية جاء إلى ضمير المخاطبين ترغيب لهم في الإيمان لأنّ الذي يجيء مهتمّا بناس يكون حقّا عليهم أن يتّبعوه، وأيضا في طريق الإضافة من قوله «ربّكم» ترغيب ثان لما تدلّ عليه من اختصاصهم بهذا الدّين الذي هو آت من ربّهم ، فلذلك أتي بالأمر بالإيمان مفرّعا على هاته الجمل بقوله « فآمنوا خيرا لكم » .

وانتصب « خيرا » على تعلّقه بمحذوف لازم الحذف في كلامهم لكثرة الاستعمال ، فجَرى مجرى الأمثال ، وذلك فيما دلّ على الأمر والنهي من الكلام نحو « انْتهوا خيرا لكم »، ووراءك أوسعَ لك ، أي تأخّر ، وحسبك خيرا لك ، وقول عمر بن أبي ربيعة :

فواعديه سَرْحَتَيْ مالِك أو الرّبى بينهما . أسْهَلا

فنصبه ممّا لم يُخْتَلف فيه عن العرب ، واتّفق عليه أيمّة النحو ، وإنّما اختلفوا في المحذوف: فجعله الخليل وسيبويه فعلا أمرا مدلولا عليه من سياق الكلام، تقديره : ايت أو اقصد، قالا : لأنّك لمّا قلت له : انته، أو افعل، أو حسبُك، فأنتَ تحمله على شيء آخر أفضل له . وقال الفرّاء من الكوفيّين : هو في مثله صفة مصدر محذوف ، وهو لا يتأتّى فيما كان منتصبا بعد نهي ، ولا فيما كان منتصبا بعد غير متصرّف ، نحو: وراءَك وحسبُك . وقال الكسائي والكوفيّون : نصب بكان محذوفة مع خبَرها ، والتقدير : يكن خيرا. وعندي: أنّه منصوب على

الحال من المصدر الذي تضمّنه الفعل ، وحْدَه ، أو مع حرف النهي ، والتقدير : فآمنوا حال كون الإيمان خيرا ، وحسبك حال كون الاكتفاء خيرا ، ولا تفعل كذا حال كون الانتهاء خيرا . وعود الحال إلى مصدر الفعل في مثله كعود الضمير إليه في قوله « اعدلوا هو أقرب للتقوى »، لا سيما وقد جرى هذا مجرى الأمثال، وشأن الأمثال قوّة الإيجاز. وقد قال بذلك بعض الكوفيين وأبو البقاء.

وقوله «وإن تكفروا» أريد به أن تبقوا على كفركم .

وقوله « فإنّ لله ما في السماوات وما في الأرض » هو دليل على جواب الشرط ، والجواب محذوف لأنّ التقدير : إن تكفروا فإنّ الله غنيّ عن إيمانكم لأنّ لله ما في السماوات وما في الأرض ، وصرّح بما حذف هُنا في سورة الزمر في قوله تعالى « إن تكفروا فإنّ الله غنيّ عنكم » وفيه تعريض بالمخاطبين، أي أنّ كفركم لا يفلتكم من عقابه، لأنّكم عبيده، لأنّ له ما في السماوات وما في الأرض.

﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ . ﴾

استئناف ابتدائي بخطاب موجّه إلى النصارى خاصّة .

وخوطبوا بعنوان أهل الكتاب تعريضا بأنّهم خالفوا كتابهم .

وقرينةُ أنّهم المراد هي قوله « إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله — إلى قوله — أن يكون عبدا لله» فإنّه بيان للمراد من إجمال قوله «لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحقّ » وابتدئت موعظتهم بالنّهي عن الغلوّ لأنّ النّصارى غلَوا في تعظيم عيسى — فادّعوا له بنوّة الله ، وجعلوه ثالث الآلهة .

والغلوّ : تجاوز الحدّ المألوف، مشتقّ من غَلْوَة السهم، وهي منتهى اندفاعه،

واستُعير للزيادة على المطلوب من المعقول ، أو المشْرُوع في المعتقدات ، والإدراكات ، والأفعال. والغلوّ في الدّين أن يُظهر المتديّن ما يفوت الحدّ الّذي حدّد له الدينُ . ونهاهم عن الغلوّ لأنّه أصل لكثير من ضلالهم وتكذيبهم للرسل الصّادقين . وغلوّ أهل الكتاب تجاوزُهم الحدّ الذي طلبه دينهم منهم : فاليهود طولبوا باتّباع التّوراة ومحبّة رسولهم ، فتجاوزوه إلى بِغضة الرسل كعيسى ومحمّد — عليهما السّلام — ، والنّصارى طولبوا باتّباع المسيح فتجاوزوا فيه الحدّ إلى دعوى إلهيّته أو كونه ابنَ الله ، مع الكفر بمحمّد — صلّى الله عليه وسلّم — .

وقوله « ولا تقولوا على الله إلاّ الحقّ » عطف خاصّ على عامّ للاهتمام بالنهي عن الافتراء الشنيع .

وفعل القول إذا عدّي بحرف (على) دلّ على أنّ نسبة القائل القول إلى المجرور بـ(على) نسبة كاذبة، قال تعالى « ويقولون على الله الكذب » . ومعنى القول على الله هنا : أن يقولوا شيئا يزعمون أنّه من دينهم ، فإنّ الدين من شأنه أن يتلقّى من عند الله .

وقوله « إنّما المسيح عيسىابن مريم » جملة مبيّنة للحدّ الذي كان الغلوّ عنده ، فإنّه مجمل ؛ ومبيّنة للمراد من قول الحقّ .

ولكونها تتنزّل من الّتي قبلها منزلة البيان فُصلت عنها . وقد أفادت الجملة قصر المسيح على صفاتٍ ثلاث : صفة الرسالة ، وصفة كونه كلمة الله ألقيت إلى مريم ، وصفة كونه روحا من عند الله . فالقصر قصر موصوف على صفة. والقصد من هذا القصر إبطال ما أحدثه غلوّهم في هذه الصّفات غلوّا أخرجها عن كنهها؛ فإنّ هذه الصّفات ثابتة لعيسى، وهم مثبتون لها فلا يُنكر عليهم وصفُ عيسى بها ، لكنّهم تجاوزوا الحدّ المحدود لها فجعلوا الرسالة البُنوّة ، وجعلوا الكلمة اتّحادَ حقيقة الإلهيّة بعيسى في بطن مريم فجعلوا

عيسى ابنا لله ومريم صاحبة لله — سبحانه — ، وجعلوا معنى الروح على ما به تكوّنت حقيقة المسيح في بطن مريم من نفْس الإلَهية .

والقصر إضافي، وهو قصر إفراد ، أي عيسى مقصور على صفة الرسالة والكلمة والروح ، لا يتجاوز ذلك إلى ما يُزاد على تلك الصّفات من كون المسيح ابنا لله واتّحاد الإلهيّة به وكون مريم صاحبة .

ووصف المسيح بأنّه كلمة الله وصف جاء التّعبير به في الأناجيل؛ ففي صدر إنجيل يوحنا « في البدء كان الكلمةُ، والكلمة كان عند الله،وكان الكلمة الله — ثم قال — والكلمة صار جسدا وحلّ بيننا ». وقد حكاه القرآن وأثبته فدلّ على أنّه من الكلمات الإنجيلية ، فمعنى ذلك أنّه أثر كلمة الله . والكلمةُ هي التكوين، وهو المعبّر عنه في الاصطلاح بـ(كُن) . فإطلاق الكلمة على التكوين مجاز ، وليس هو بكلمة ، ولكنّه تعلّقُ القدرة . ووصف عيسى بذلك لأنّه لم يكن لتكوينه التّأثيرُ الظاهرُ المعروف في تكوين الأجنّة ، فكان حدوثه بتعلّق القدرة، فيكون في « كلمته » في الآية مجازان : مجاز حذف، ومجاز استعارة صار حقيقة عرفيّة .

ومعنى «ألقاها إلى مريم» أوصلها إلى مريم ، وروعي في الضمير تأنيث لفظ الكلمة ، وإلاّ فإنّ المراد منها عيسى ، أو أراد كلمة أمر التكوين . ووصف عيسى بأنّه روح الله وصفٌ وقع في الأناجيل. وقد أقرّه الله هنا، فهو ممّا نزل حقّا .

ومعنى كون عيسى روحا من الله أنّ روحه من الأرواح الّتي هي عناصر الحياة ، لكنّها نسبت إلى الله لأنّها وصلت إلى مريم بدون تكوّن في نطفة فبهذا امتاز عن بقيّة الأرواح . ووُصف بأنّه مبتدأ من جانب الله، وقيل : لأنّ عيسى لمّا غلبت على نفسه الملكية وَصف بأنّه روح ، كأنّ حظوظ الحيوانية مجرّدة عنه . وقيل : الروح النفخة. والعرب تسمّي النفس روحا والنفخ روحا. قال ذو الرمّة يذكر لرفيقه أن يوقد نارا بحطب :

فقلت له ارفعها إليك فأحيها بروحك واقتته لها قيتة قدرا

(أي بنفخك) .

وتلقيب عيسى بالروح طفحت به عبارات الأناجيل . و(من) ابتدائية على التقادير.

فإن قلت : ما حكمة وقوع هذين الوصفين هنا على ما فيهما من شبهة ضلّت بها النّصارى ، وهلاّ وصف المسيح في جملة القصر بمثل ما وصف به محمّد – صلّى الله عليه وسلّم – في قوله تعالى « قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ » فكان أصرح في بيان العبوديّة ، وأنفى للضلال .

قلت : الحكمة في ذلك أنّ هذين الوصفين وقعا في كلام الإنجيل ، أو في كلام الحواريّين وصفا لعيسى – عليه السّلام – ، وكانا مفهومين في لغة المخاطبين يومئذ ، فلمّا تغيّرت أساليب اللّغات وساء الفهم في إدراك الحقيقة والمجاز تسرّب الضلال إلى النّصارى في سوء وضعهما فأريد التنبيه على ذلك الخطأ في التأويل ، أي أنّ قصارى ما وقع لديكم من كلام الأناجيل هو وصف المسيح بكلمة الله وبروح الله ، وليس في شيء من ذلك ما يؤدّي إلى اعتقاد أنّه ابن الله وأنّه إله .

وتصدير جملة القصر بأنّه«رسول الله»ينادي على وصف العبوديّة إذ لا يُرسل الإله إلها مثله ، ففيه كفاية من التنبيه على معنى الكلمة والروح .

﴿ فَـَٔامِنُواْ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴾ 171

الفاء للتفريع عن جملة القصر وما بنيت عليه . أي إذا وضح كلّ ما بيّنه الله

من وحدانيّته ، وتنزيهه ، وصدق رسله ، يتفرّع أن آمُركم بالإيمان بالله ورسله . وأمروا بالإيمان بالله مع كونهم مؤمنين، أي النصارى ، لأنّهم لمّا وصفوا الله بما لا يليق فقد أفسدوا الإيمان، وليكون الأمر بالإيمان بالله تمهيدا للأمر بالإيمان برُسله ، وهو المقصود ، وهذا هو الظاهر عندي . وأريدَ بالرسل جميعهم، أي لا تكفروا بواحد من رسله. وهذا بمنزلة الاحتراس عن أن يتوهّم متوهّمون أن يعرضوا عن الإيمان برسالة عيسى — عليه السلام — مبالغة في نفي الإلهية عنه .

وقوله « ولا تقولوا ثلاثة » أي لا تنطقوا بهذه الكلمة، ولعلّها كانت شعارا للنصارى في دينهم ككلمة الشهادة عند المسلمين ، ومن عوائدهم الإشارة إلى التثليث بالأصابع الثلاثة : الإبهام والخنصر والبنصر . والمقصود من الآية النهي عن النطق بالمشتهر من مدلول هذه الكلمة وعن الاعتقاد . لأنّ أصل الكلام الصدق فلا ينطق أحد إلاّ عن اعتقاد ، فالنهي هنا كناية بإرادة المعنى ولازمه . والمخاطب بقوله « ولا تقولوا » خصوص النّصارى .

و« ثلاثة » خبر مبتدأ محذوف كانَ حذفه ليصلحَ لكلّ ما يصلُح تقديره من مذاهبهم من التثليث ، فإنّ النصارى اضطربوا في حقيقة تثليث الإله كما سيأتي ، فيقدر المبتدأ المحذوف على حسب ما يقتضيه المردود من أقوالهم في كيفية التثليث ممّا يصحّ الإخبار عنه بلفظ « ثلاثة » من الأسماء الدالّة على الإله، وهي عدّة أسماء. ففي الآية الأخرى « لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة» . وفي آية آخر هذه السورة « أأنت قلت للنّاس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله »، أي إلهين مع الله، كما سيأتي، فالمجموع ثلاثة : كلّ واحد منهم إله؛ولكنّهم يقولون : إنّ مجموع الثلاثة إله واحد أواتّحدت الثلاثة فصار إله واحد . قال في الكشّاف: (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف.فإنّ صحّت الحكاية عنهم أنّهم يقولون : هو جوهر واحد وثلاثة أقانيم، فتقديره الله ثلاثة وإلاّ فتقديره الآلهة ثلاثة اه .

والتثليث أصل في عقيدة النصارى كلّهم،ولكنّهم مختلفون في كيفيته. ونشأ

من اعتقاد قدماء الإلهيّين من نصارى اليونان أنّ الله تعالى (ثَالُوث)، أي أنّه جوهر واحد، وهذا الجوهر مجموع ثلاثة أقانيم ، واحدها أقْنُوم ــ بضم الهمزة وسكون القاف ــ قال في القاموس: هو كلمة رومية، وفسّره القاموس بالأصل، وفسّره التفتزاني في كتاب المقاصد بالصفة. ويظهر أنّه معرّب كلمة (قنوم بقاف معقد عجمي) وهو الاسم ، أي الكلمة) . وعبّروا عن مجموع الأقانيم الثلاثة بعبارة (آبًا ــ ابنًا ــ رُوحا قُدُسا) وهذه الأقانيم يتفرّع بعضها عن بعض : فالأقنوم الأول أقنوم الذات أو ــ الوجود القديم وهو الأب وهو أصل الموجودات .

والأقنوم الثاني أقنوم العلم، وهو الابن، وهو دونَ الأقنوم الأول ، ومنه كان تدبير جميع القوى العقلية .

والأقنوم الثالث أقنوم الروح القُدس، وهو صفة الحياة، وهي دون أقنوم العلم ومنها كان إيجاد عالم المحسوسات .

وقد أهملوا ذكر صفات تقتضيها الإلهية، مثل القِدم والبقاء ، وتركوا صفة الكلام والقدرة والإرادة ، ثمّ أرادوا أن يتأوّلوا ما يقع في الإنجيل من صفات الله فسمّوا أقنوم الذات بالأب، وأقنوم العلم بالابن ، وأقنوم الحياة بالروح القدس ، لأنّ الإنجيل أطلق اسم الأب على الله ، وأطلق اسم الابن على المسيح رسوله ، وأطلق الروح القدس على ما به كُوّن المسيح في بطن مريم ، على أنّهم أرادوا أن ينبّهوا على أنّ أقنوم الوجود هو مفيض الأقنومين الآخرين فراموا أن يدلّوا على عدم تأخّر بعض الصّفات عن بعض فعبّروا بالأب والابن، (كما عبّر الفلاسفة اليونان بالتولّد). وسمّوا أقنوم العلم بالكلمة لأنّ من عبارات الإنجيل إطلاق الكلمة على المسيح ، فأرادوا أنّ المسيح مظهر علم الله، أي أنّه يعلم ما علمه الله ويبلّغه ، وهو معنى الرسالة إذ كان العلم يوم تدوين الأناجيل مكلّلا بالألفاظ الاصطلاحية للحكمة الإلهية الروميّة، فلمّا اشتبهت عليهم المعاني أخذوا بالظواهر فاعتقدوا أنّ الأرباب ثلاثة وهذا أصل النصرانيّة ، وقاربوا عقيدة الشرك .

ثمّ جرّهم الغُلوّ في تقديس المسيح فتوهّموا أنّ علم الله اتّحد بالمسيح، فقالوا : إنّ المسيح صار ناسوتُه لاَهُوتا ، باتّحاد أقْنوم العلم به ، فالمسيح جوهران وأقنوم واحد ، ثمّ نشأت فيهم عقيدة الحلول،أي حلول الله في المسيح بعبارات متنوّعة ، ثمّ اعتقدوا اتّحاد الله بالمسيح، فقالوا : الله هو المسيح . هذا أصل التثليث عند النّصارى، وعنه تفرّعت مذاهب ثلاثة أشار إلى جميعها قوله تعالى « ولا تقولوا ثلاثة — وقولُه — لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم — وقولُه — أ أنت قلت للنّاس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله » وكانوا يقولون : في عيسى لاهوتيةٌ من جهة الأب ونَاسوتيّةٌ — أي إنسانية — من جهة الأمّ .

وظهر بالإسكندرية راهب اسمه (آريوس) قال بالتوحيد وأنّ عيسى عبدُ الله مخلوق، وكان في زمن (قسطنطينوس سلطان الرّوم باني القسطنطينية). فلمّا تديّن قسطنطينوس المذكور بالنصرانية سنة 327 تبع مقالة (آريوس) ، ثمّ رأى مخالفةَ معظمِ الرهبان له فأراد أن يوحّد كلمتهم ، فجمع مجمعا من علماء النصارى في أواخر القرن الرابع من التّاريخ المسيحي، وكان في هذا المجمع نحو ألفي عالم من النصارى فوجدهم مختلفين اختلافا كثيرا ووجد أكثر طائفة منهم على قول واحدٍ ثلاثمائة وبضعةَ عشر عالما فأخذ قولهم وجعله أصل المسيحيّة ونصَره ، وهذه الطائفة تلقّب (المَلْكَانيّة) نسبة للمَلِك .

واتّفق قولهم على أنّ كلمة الله اتّحدت بجسد عيسى ، وتقمّصت في ناسوته، أي إنسانيته ، ومازجته امتزاج الخمر بالماء ، فصارت الكلمةُ ذاتا في بطن مريم ، وصارت تلك الذات ابنا لله تعالى، فالإلهُ مجموع ثلاثة أشياء :

الأوّل الأب ذُو الوجود ، والثاني الابن ذُو الكلمة، أي العلم ، والثالث روح القدس .

ثمّ حدثت فيهم فرقة اليَعْقوبية وفرقة النَّسْطُوريّة (1) في مجامع أخرى انعقدت بين الرهبان . فاليعقوبيّة،ويسمّون الآن (أَرْثُودُكْسْ)،ظهروا في أواسط القرن السادس المسيحي، وهم أسبق من النسطورية، قالوا : انقلبت الإلهية لحْماً ودَماً ؛ فصار الإله هو المسيح فلأجل ذلك صدرت عن المسيح خوارق العادات من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فأشبه صُنْعه صنع الله تعالى ممّا يعجز عنه غير الله تعالى . وكان نصارى الحبشة يعاقبة، وستعرّض لذكرها عند قوله تعالى «لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم» في سورة المائدة ، وعند قوله تعالى « فاختلف الأحزاب من بينهم » .

والنّسطوريّة قالت : اتّحدت الكلمة بجسد المسيح بطريق الإشراق كما تشرق الشّمس من كوة من بلّور، فالمسيح إنسان، وهو كامة الله، فلذلك هو إنسان إله ، أو هو له ذاتيتان ذات إنسانيّة وأخرى إلهيّة ، وقد أطلق على الرئيس الديني لهذه النّحلة لقب (جَاثِليق) . وكانت النحلة النسطوريه غالبة على نصارى العرب . وكان رهبان اليعاقبة ورهبان النسطوريين يتسابقون لبثّ كلّ فريق نحلتَه بين قبائل العرب. وكان الأكاسرة حُماة للنسطورية . وقياصرةُ الرّوم حُمَاة لليعقوبية . وقد شاعت النّصرانيّة بنحْلتيْها في بَكْر ، وتَغلب ، وربيعة ، ولخم ، وجُذام ، وتَنُوخ ، وكَلْب ، ونَجْران ، واليَمَن ، والبحرين . وقد بَسَطْتُ هذا ليعلم حُسن الإيجاز في قوله تعالى « ولا تقولوا ثلاثة » وإتيانه على هذه المذاهب كلّها . فللّه هذا الاعجاز العلمي .

(1) اليعقوبية منسوبة إلى راهب اسمه يعقوب البرذعاني، كان راهبا بالقسطنطينية والنسطورية نسبة إلى نسطور الحكيم،راهب ظهر في زمن الخليفة المأمون وشرح الأناجيل، كذا قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل، والظاهر أنّه من اشتباه الأسماء في أخبار هذه النحلة. والّذي يقوله مؤرخو الكنيسة أنّ نحلة النسطورية موجودة من أوائل القرن الخامس من التاريخ المسيحي وأنّ مؤسسها هو البطريق نسطوريوس، بطريق القسطنطينية السوري، المولود في حدود سنة 380 مسيحية والمتوفّى في برقة في حدود سنة 440. وهاتان النحلتان تعتبران عند الملكانية مبتدعين .

والقول في نَصب (خيرا) من قوله « انتهوا خيرا لكم » كالقول في قوله تعالى « فآمنوا خيرا لكم » .

والقصر في قوله « إنّما الله إله واحد » قصر موصوف على صفة، لأنّ (إنّما) يليها المقصور، وهو هنا قصر إضافي، أي ليس الله بثلاثة .

وقوله « سبحانه أن يكون له ولد » إظهار لغلطهم في أفهامهم ، وفي إطلاقاتهم لفظَ الأب والابن كيفما كان محملّهما لأنّهما إمّا ضلالة وإمّا إيهامُها ، فكلمة (سبحانه) تفيد قوة التنزيه لله تعالى عن أن يكون له ولد ، والدلالةَ على غلط مثبتيه ، فإنّ الإلهية تنافي الكون أبا واتّخاذَ ابن ، لاستحالة الفناء ، والاحتياج ، والانفصال ، والمماثلة للمخلوقات عن الله تعالى . والبنوّة تستلزم ثبوت هذه المستحيلات لأنّ النسل قانون كوني للموجودات لحكمة استبقاء النوع ، والناس يتطلّبونها لذلك ، وللإعانة على لوازم الحياة ، وفيها انفصال المولود عن أبيه ؛ وفيها أنّ الابن مماثل لأبيه فأبُوه مماثل له لا محالة .

و(سبحان) اسم مصدر سَبَّح، وليس مصدرا، لأنّه لم يسمع له فعل سالم . وجزم ابن جني بأنّه علَم على التسبيح، فهو من أعلام الأجناس ، وهو ممنوع من الصرف للعلمية والزيادة . وتقدّم الكلام عليه عند قوله تعالى « قالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا » في سورة البقرة .

وقوله « أنْ يكونَ له وَلَد » متعلّق بـ(سبحان) بحرف الجرّ، وهو حرف (عَن) محذوفا .

وجملة « له ما في السماوات وما في الأرض » تعليل لقوله « سبحانه أن يكون له ولد » لأنّ الذي له ما في السماوات وما في الأرض قد استغنى عن الولد ، ولأنّ من يُزْعَم أنّه ولدٌ له هو ممّا في السماوات والأرض كالملائكة أو المسيح ، فالكلّ عبيده وليس الابن بعبد .

وقوله « وكفى بالله وكيلا » تذييل ، والوكيل الحافظ ، والمراد هنا حافظ ما في السماوات والأرض، أي الموجودات كُلّها. وحُذف مفعول (كفى) للعموم، أي كفى كلّ أحد، أي فتوكّلوا عليه ، ولا تتوكّلوا على من تزعمونه ابنا له. وتقدّم الكلام على هذا التركيب عند قوله تعالى « وكفى بالله وليّا وكفى بالله نصيرا » في هذه السورة .

﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا 172 فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْتَنكَفُوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ 173

استئناف واقع موقع تحقيق جملة « له ما في السماوات وما في الأرض » أو موقع الاستدلال على ما تضمّنته جملة « سبحانه أن يكون له ولد » .

والاستنكاف: التكبّر والامتناع بأنفة ، فهو أشد من الاستكبار . ونفي استنكاف المسيح : إمّا إخبار عن اعتراف عيسى بأنّه عبد الله ، وإمّا احتجاج على النّصارى بما يوجد في أناجيلهم. قال الله تعالى حكاية عنه « قال إنّي عبد الله آتاني الكتاب » إلخ . وفي نصوص الإنجيل كثير ممّا يدلّ على أنّ المسيح عبد الله وأنّ الله إلهُه وربّه ، كما في مجادلته مع إبليس، فقد قال له المسيح « للربّ إلهك تسجد وإيّاه وحده تعبد » .

وعُدل عن طريق الإضافة في قوله « عبداً لله » فأظهر الحرف الّذي تقدّر الإضافة عليه : لأنّ التنكير هنا أظهر في العبودية ، أي عبدا من جملة العبيد ، ولو قال : عبدَ اللهِ لأوهمت الإضافة أنّه العبد الخصّيص ، أو أنّ ذلك علَم له .

وأمّا ما حكى الله عن عيسى –عليه السلام– في قوله قال«إنّي عبد الله آتاني الكتاب» فلأنّه لم يكن في مقام خطاب من ادّعوا له الإلهية .

وعطف الملائكة على المسيح مع أنّه لم يتقدّم ذِكْر لمزاعم المشركين بأنّ الملائكة بنات الله حتّى يتعرّض لردّ ذلك ، إدماج لقصد استقصاء كلّ من ادعيت له بنوة الله ، ليشمله الخبر بنفي استنكافه عن أن يكون عبدا لله ، إذ قد تقدّم قبله قوله « سبحانه أن يكون له ولد »، وقد قالت العرب: إنّ الملائكة بنات الله من نساء الجنّ ، ولأنّه قد تقدّم أيضا قوله « له ما في السماوات وما في الأرض »، ومِنْ أفضل ما في السماوات الملائكة ، فذكروا هنا للدلالة على اعترافهم بالعبوديّة. وإن جعلتَ قوله « لن يستنكف المسيح » استدلالا على ما تضمّنه قوله « سبحانه أن يكون له ولد » كان عطف « ولا الملائكة المقرّبون » محتملا للتتميم كقوله « الرحمان الرحيم » فلا دلالة فيه على تفضيل الملائكة على المسيح ، ولا على العكس ؛ ومحتملا للترقّي إلى ما هو الأولى بعكس الحكم في أوهام المخاطبين ، وإلى هذا الأخير مال صاحب الكشّاف ومثله بقوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النّصارى حتّى تتّبع ملّتهم » وجعل، الآية دليلا على أنّ الملائكة أفضل من المسيح ، وهو قول المعتزلة بتفضيل الملائكة على الأنبياء ، وزعم أنّ علم المعاني لا يقتضي غير ذلك ، وهو تضييق لواسع، فإنّ الكلام محتمل لوجوه ، كما علمت ، فلا ينهض به الاستدلال .

واعلم أنّ تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقا هو قول جمهور أهل السنّة ، وتفضيل الملائكة عليهم قول جمهور المعتزلة والبَاقِلاّني والحليمي من أهل السنّة ، وقال قوم بالتفصيل في التفضيل ، ونسب الى بعض الماتريدية ، ولم يضبط ذلك التفصيل ، والمسألة اجتهادية ، ولا طائل وراء الخوض فيها ، وقد نهى النبيء – صلّى الله عليه وسلّم – عن الخوض في تفاضل الأنبياء ، فما ظنّك بالخوض في التفاضل بين الأنبياء وبين مخلوقات عالم آخر لاصلة لنا به .

و(المقرّبون) ، يحتمل أن يكون وصفا كاشفا ، وأن يكون مقيِّدا ، فيراد بهم الملقّبون « بالكَرُوبيين » وهم سادة الملائكة : جبريل وإسرافيل وميكائيل وعزرائيل . ووصفُهم بالكَروبيين وصف قديم وقع في بيت نسب إلى أميّة ابن أبي الصلت . وقد قالوا : إنّه وصف مشتقّ من كَرَب مرادف قَرُب،وزيد فيه صيغتا مبالغة، وهي زنة فَعول وياء النسب . والّذي أظنّ أنّ هذا اللّفظ نقل إلى العربيّة من العبرانيّة : لوقوع هذا اللّفظ في التّوراة في سفر اللاويين وفي سفر الخروج ، وأنّه في العبرانيّة بمعنى القرب، فلذلك عدل عنه القرآن وجاء بمرادفه الفصيح فقال «المقرّبون» ، وعليه فمن دونهم من الملائكة يثبت لهم عدم الاستنكاف عن العبوديّة لله بدلالة الأحرى .

وقوله « ومن يستنكف عن عبادته » الآية تخلّص إلى تهديد المشركين كما أنبأ عنه قوله « وأمّا الّذين استنكفوا واستكبروا فيعذّبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليًّا ولا نصيرا » .

وضمير الجمع في قوله « فسيحشرهم » عائد إلى غير مذكور في الكلام ، بل إلى معلوم من المقام، أي فسَيَحْشُر النّاسَ إليه جميعا كما دلّ عليه التفصيل المفرّع عليه وهو قوله « فأمّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » الخ. وضمير «ولا يجدون» عائد إلى «الّذين استنكفوا واستكبروا» ، أي لا يجدون وليّا حين يحشر الله النّاس جميعا.ويجوز أن يعود إلى الّذين «استنكفوا واستكبروا» ويكون (جميعا)، بمعنى مجموعين إلى غيرهم، منصوبا ، فإنّ لفظ جميع له استعمالات جمّة : منها أن يكون وصفا بمعنى المجتمع ، وفي كلام عمر للعبّاس وعليّ : « ثم جئتُماني وأمركما جميع » أي متّفق مجموع ، فيكون منصوبا على الحال وليس تأكيدا . وذكر فريق المؤمنين في التفصيل يدلّ على أحد التقديرين .

والتوفية أصلها إعطاء الشيء وافيا ، أي زائدا على المقدار المطلوب ، ولمّا كان تحقّق المساواة يخفَى لقلّة المَوازين عندهم ، ولاعتمادهم على الكيل ، جعلوا تحقّق المساواة بمقدار فيه فضْل على المقدار المساوي ، أطلقت التوفية على إعطاء المعادل؛ وتُقابَل بالخسران وبالغبن، قال تعالى حكاية عن شعيب

« أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين » ولذلك قال هنا « ويزيدُهم من فضله » ، وهذه التوفية والزيادة يرجعان إلى تقدير يعلمه الله تعالى .

وقوله « ولا يجدون لهم من دون الله وليّا نصيرا » تأييس لهم إذ قد عرف عند العرب وغيرهم ، من أمم ذلك العصر ، الاعتماد عند الضيق على الأولياء والنصراء ليكفّوا عنهم المصائب بالقتال أو الفداء، قال النابغة .

يأمُلْنَ رِحلة نَصر وابن سيَّار

ولذلك كثر في القرآن نفي الوليّ ، والنصير، والفداء — « فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين».

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا 174 فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِهِۦ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِى رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾ 175

فذلكة للكلام السابق بما هو جامع للأخذ بالهدى ونبذ الضلال ، بما اشتمل عليه القرآن من دلائل الحقّ وكبح الباطل . فالجملة استئناف وإقبال على خطاب النّاس كلّهم بعد أن كان الخطاب موجّها إلى أهل الكتاب خاصّة. والبرهان : الحجّة ، وقد يخصّص بالحجّة الواضحة الفاصلة،وهو غالب ما يقصد به في القرآن ، ولهذا سمّى حكماء الإسلام أجَلّ أنواع الدليل ، بُرهانا .

والمراد هنا دلآئل النبوءة . وأمّا النور المبين فهو القرآن لقوله؛«وأنزلنا» . والقول في «جاءكم» كالقول في نظيره المتقدّم في قوله « قد جاءكم الرّسول بالحقّ من ربّكم » ؛ وكذلك القول في «أنزلنا إليكم» .

و(أمّا) في قوله « فأمّا الّذين آمنوا بالله » يجوز أن يكون للتفصيل : تفصيلا لمّا دلّ عليه « يأيّها النّاس » من اختلاف الفرق والنزعات : بين قابل

للبرهان والنّور ، ومكابر جاحد ، ويكون مُعادل هذا الشقّ محذوفا للتهويل ، أي : وأمّا الذين كفروا فلا تسل عنهم، ويجوز أن يكون(أمّا) لمجرد الشرط دون تفصيل،وهو شرط لعموم الأحوال ، لأنّ (أمّا) في الشرط بمعنى (مَهما يكُنْ من شيء) وفي هذه الحالة لا تفيد التفصيل ولا تطلب معادلا .

والاعتصام : اللوْذ ، والاعتصام بالله استعارة للّوذ بدينه ، وتقدّم في قوله « واعتصموا بحبل الله جميعا » في سورة آل عمران .

والإدخال في الرحمة والفضل عبارة عن الرضى .

وقوله « ويهديهم إليه صراطا مستقيما » : تعلّق الجار والمجرور ب(يهدي) فهو ظرف لَغو ، و(صراطا) مفعول (يهدي) ، والمعنى يهديهم صراطا مستقيما ليصلوا إليه ، أي إلى الله ، وذلك هو مُتمنّاهم ، إذ قد علموا أنّ وعدهم عنده .

﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ 176

لا مناسبة بين هذه الآية وبين اللاّتي قبلها ، فوقوعها عقبها لا يكون إلاّ لأجْل نزولها عقب نزول ما تقدّمها من هذه السورة مع مناسبتها لآية الكلالة السابقة في أثناء ذكر الفرائض؛ لأنّ في هذه الآية بيانا لحقيقة الكلالة أشار إليه قوله تعالى « ليس له ولد »، وقد تقدّم في أوّل السّورة أنّه ألحق بالكلالة المالك الّذي ليس له والد، وهو قول الجمهور ومالك بن أنس .

فحكم الكلالة قد بيّن بعضه في آية أول هذه السورة ، ثمّ إنّ النّاس سألوا

رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — عن صورة أخرى من صور الكلالة . وثبت في الصحيح أنّ الذي سأله هو جابر بن عبد الله قال : عادني رسول الله وأبُو بكر ماشيين في بني سَلِمة فوجداني مغمى عليّ فتوضّأ رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — وصبّ عليّ وَضوءه فأفقتُ وقلت : كيف أصنع في مالي فإنّما يرثني كلالة. فنزل قوله تعالى « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة» الآية . وقد قيل : إنّها نزلت ورسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — متجهّز لحجّة الوداع في قضية جابر بن عبد الله .

فضمير الجماعة في قوله « يستفتونك» غير مقصود به جمع ، بل أريد به جنس السائلين ، على نحو : «ما بال أقوام يشترطون شروطا » وهذا كثير في الكلام . ويجوز أن يكون السؤال قد تكرّر وكان آخرُ السائلين جابرَ بن عبد الله فتأخّر الجواب لمن سأل قبله ، وعُجّل البيان له لأنّه وقتُ الحاجة لأنّه كان يظنّ نفسه ميّتا من ذلك المرض وأراد أن يوصي بماله ، فيكون من تأخير البيان إلى وقت الحاجة .

والتعبير بصيغة المضارع في مادة السؤال طريقة مشهورة، نحو : « يسألونك عن الأهلّة » — ويسألونك ماذا ينفقون ». لأنّ شأن السؤال يتكرّر، فشاع إيراده بصيغة المضارع ، وقد يغلب استعمال بعض صيغ الفعل في بعض المواقع، ومنه غلبة استعمال المضارع في الدعاء في مقام الإنكار : كقول عائشة « يرحم الله أبا عبد الرحمان » (تعني ابن عمر)، وقولهم « يغفر الله له ». ومنه غلبة الماضي مع لا النافية في الدعاء إذا لم تكرّر لا؛ نحو « فَلا رَجَع ». على أنّ الكلالة قد تكرّر فيها السؤال قبل نزول الآية وبعدها . وقد قال عمر بن الخطّاب : ما راجعتُ رسول الله في شيء مراجعتي إيّاه في الكلالة ، وما أغلظ لي رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — في شيء ما أغلظ لي فيها حتّى طعن في نحري وقال يكفيك آية الصيف الّتي في آخر سورة النساء . وقوله « في الكلالة » يتنازعه في التعلّق كلّ من فعل (يستفتونك) وفعل (يفتيكم) .

وقد سمّى النبيء – صلّى الله عليه وسلّم – هذه الآية بآية الصيف . وعُرفت بذلك، كما عُرفت آية الكلالة التي في أوّل السورة بآية الشتاء، وهذا يدلّنا على أنّ سورة النّساء نزلت في مدّة متفرّقة من الشتاء إلى الصيف وقد تقدّم هذا في افتتاح السورة.

وقد روي : أنّ هذه الآية في الكلالة نزلت في طريق حجّة الوداع ، ولا يصحّ ذلك لأنّ حجّة الوداع كانت في زمن البرد لأنّه لا شكّ أنّ غزوة تبوك وقعت في وقت الحرّ حين طابت الثّمار ، والنّاس يحبّون المقام في ثمارهم وظلالهم ، وذلك يقتضي أن تكون غزوة تبوك في نحو شهر أغسطس أو اشتنبر وهو وقت طيب البسر والرطب ، وكانت سنة تسع وكانت في رجب ونزل فيها قوله تعالى «وقالوا لا تَنفِروا في الحرّ» . ثم كانت حجّة أبي بكر في ذي القعدة من تلك السنة ، سنة تسع ، وذلك يوافق دجنبر. وكان حجّ رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – حجّةَ الوداع في ذي الحجّة من سنة عشر فيوافق نحو شهر دجنبر أيضا .

وعن عمر بن الخطّاب : أنّه خطب فقال « ثلاث لو بيّنَهنّ رسول الله لكان أحبّ إليّ من الدنيا وما فيها : الجدّ . والكلالةُ ، وأبوابُ الرّبا » . وفي رواية والخلافة . وخطب أيضا فقال : والله إنّي ما أدع بعدي شيئا هو أهمّ إليّ من أمر الكلالة . وقال في مجمع من الصحابة : لأقضيّن في الكلالة قضاء تتحدّث به النّساء في خدورها . وأنّه كتب كتابا في ذلك فمكث يستخير الله فيه ، فلمّا طعن دعا بالكتاب فمحاه .

وليس تحيّر عمر في أمر الكلالة بتحيّر في فهم ما ذكره الله تعالى في كتابه ولكنّه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس . وقد ذكر القرآن الكلالة في أربع آيات : آيتَيْ هذه السورة المذكور فيها لفظ الكلالة، وآية في أوّل هذه السورة وهي قوله « فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمّه الثلث » . وآية آخرِ الأنفال وهي قوله « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » عند من رأى توارث ذوي الأرحام . ولا شكّ أنّ كلّ فريضة ليس فيها ولد ولا والد فهي كلالة بالاتّفاق ، فأمّا الفريضة التي

ليس فيها ولد وفيها والد فالجمهور أنّها ليست بكلالة. وقال بعض المتقدّمين: هي كلالة .

وأمَره بأن يجيب بقوله « الله يفتيكم » للتنويه بشأن الفريضة ، فتقديم المسند إليه للاهتمام لا للقصر ، إذ قد علم المستفتون أنّ الرسول لا ينطق إلاّ عن وحي ، فهم لمّا استفتوه فإنّما طلبوا حكم الله ، فإسناد الإفتاء إلى الله تنويه بهذه الفريضة .

والمراد بالأخت هنا الأخت الشقيقة أو الّتي للأب في عدم الشقيقة بقرينة مخالفة نصيبها لنصيب الأخت للأمّ المقصودة في آية الكلالة الأولى . وبقرينة قوله « وهو يرثها » لأنّ الأخ للأمّ لا يرث جميع المال إن لم يكن لأخته للأمّ ولد إذ ليس له إلاّ السدس .

وقوله «إن امرؤ هلك» تقديره : إن هلك امرؤ، فامرؤ مخبّر عنه بـ(هلك) في سياق الشرط ، وليس (هلك) بوصف لـ(امرؤ) فلذلك كان الامرؤ المفروض هنا جنسا عامّا .

وقوله « وهو يرثها » يعود الضمير فيه على لفظ (امرؤ) الواقع في سياق الشرط ، المفيد للعموم : ذلك أنّه وقع في سياق الشرط لفظ (امرؤ) ولفظ (أخ) أو (أخت) ، وكلّها نكرات واقعة في سياق الشرط ، فهي عامّة مقصود منها أجناس مدلولاتها ، وليس مقصودا بها شخص معيّن قد هلك ، ولا أخت معيّنة قد ورثت ، فلمّا قال « وهو يرثها » كان الضمير المرفوع راجعا إلى (امرؤ) لا إلى شخص معيّن قد هلك؛ إذ ليس لمفهوم اللفظ هنا فرد معيّن فلا يشكل عليك بأنّ قوله « امرؤ هلك » يتأكّد بقوله « وهو يرثها » إذ كيف يصير الهالك وارثا . وأيضا كان الضمير المنصوب في « يرثها » عائدا إلى مفهوم لفظ أخت لا إلى أخت معيّنة ، إذ ليس لمفهوم اللّفظ هنا فرد معيّن ، وعلم من قوله « يرثها » أنّ الأخت إن توفّيت ولا ولد لها يرثها أخوها ، والأخ هو الوارث في هذه

الصورة ، وهي عكس التي قبلها . فالتقدير : ويرث الأختَ امرؤ إن هلكت أخته ولم يكن لها ولد . وعلم معنى الإخوة من قوله « وله أخت »، وهذا إيجاز بديع ، ومَع غاية إيجازه فهو في غاية الوضوح ، فلا يشكل بأنّ الأخت كانت وارثة لأخيها فكيف عاد عليها الضمير بأن يرثها أخوها الموروث ، وتصير هي موروثة ، لأنّ هذا لا يفرضه عالم بالعربية ، وإنّما يُتوهّم ذلك لو وقع الهلك وصفا لامرئ ؛ بأن قيل : المرء الهالك يرثه وارثه وهو يرث وارثه إن مَات وارثه قبله . والفرق بين الاستعمالين رشيق في العربية .

وقوله « يبيّن الله لكم أن تضلّوا » امتنان ، وأن (تضلّوا) تعليل ل(يبيّنُ) حذفت منه اللام ، وحذفُ الجار مع (أن) شائع . والمقصود التعليل بنفي الضلال لا لوقوعه ؛ لأنّ البيان ينافي التضليل ، فحُذفت لا النافية ، وحذفها مَوجود في مواقع من كلامهم إذا اتّضح المعنى، كما ورد مع فعل القسم في نحو :

فآليْنَا عليْها أنْ تُبَاعا

أي أن لا تباع، وقوله :

آليتُ حَبّ العِراق الدهرَ أطْعَمُه

وهذا كقول عمرو بن كلثوم :

نَزلتم منزل الأضياف منّا فعجّلنا القِرى أنْ تشتمونا

أي أن لا تشتمونا بالبخل، وهذا تأويل الكوفيين، وتأوّل البَصريون الآية والبيت ونظائرهما على تقدير مضاف يدلّ عليه السياق هو المفعول لأجله، أي كراهة أن تضلّوا، وبذلك قدّرها في الكشّاف .

وقد جعل بعض المفسّرين « أن تضلّوا » مفعولا به ل(يبيّن) وقال : المعنى أنّ الله فيما بيّنه من الفرائض قد بيّن لكم ضَلالكم الذي كنتم عليه في الجاهلية ، وهذا بعيد ؛ إذ ليس ما فعلوه في الجاهلية ضلالا قبل مجيء الشريعة ، لأنّ قسمة

المال ليست من الأفعال المشتملة على صفة حسن وقبيح بيّنة إلاّ إذا كان فيها حرمان لمن هو حقيق بالمؤاساة والمبرّة، ولأنّ المصدر مع (أن) يتعيّن أن يكون بمعنى المستقبل، فكيف يصحّ أن يراد بـ«أن تضلّوا» ضلالا قد مضى ، وسيجيء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى « أن تقولوا إنّما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا » في سورة الأنعام .

وعن عمر أنّه كان إذا قرأ هذه الآية يقول « اللّهمّ من بيّنتَ له الكلالةُ فلم تُبيَّنْ لي » رواه الطبري، وفي سنده انقطاع، وقد ضعّفوه

وقوله « والله بكلّ شيء عليم » تذييل . وفي هذه الآية إيذان بختم الكلام، كقوله « هذا بيان للنّاس ولينُذروا به » الآية ، وكقوله تعالى في حكاية كلام صاحب موسى « ذلك تأويل ما لم تسْطِع عليه صبرا » . فتؤذن بختام السورة .

وتؤذن بختام التنزيل إن صحّ أنّها آخر آية نزلت كما ذلك في بعض الروايات، وإذا صح ذلك فلا أرى اصطلاح علماء بلدنا على أن يختموا تقرير دروسهم بقولهم « واللهُ أعلم » إلاّ تيمّنا بمحاكاة ختم التنزيل .

سورة المائدة

هذه السورة سميّت في كتب التفسير، وكتب السنّة، بسورة المائدة: لأنّ فيها قصّة المائدة التي سألها الحواريون من عيسى ـ عليه السلام ـ، وقد اختصّت بذكرها. وفي مسند أحمد بن حنبل وغيره وقعت تسميتها سورة المائدة في كلام عبد الله بن عُمر، وعائشة أمّ المؤمنين، وأسماء بنت يزيد، وغيرهم. فهذا أشهر أسمائها .

وتسمّى أيضا سورة العقود: إذ وقع هذا اللفظ في أوّلها .

وتسمّى أيضا المنقذة . ففي أحكام ابن الفَرَس: روي عن النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال «سورة المائدة تدعى في ملكوت السماوات المنقذة». قال: أي أنّها تنقذ صاحبها من أيدي ملائكة العذاب .

وفي كتاب كنايات الأدباء لأحمد الجرجاني (1) «يقال: فلان لا يقرأ سورة الأخيار، أي لا يفي بالعهد، وذلك أنّ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يسمّون سورة المائدة سورة الأخيار . قال جرير:

إنّ البعيث وعبد آل مقاعس لا يقرآن بسورة الأخيار

وهي مدنيّة باتّفاق، روي أنّها نزلتْ مُنْصَرَفَ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الحديبية، بعد سورة الممتحنة، فيكون نزولها بعد الحديبية بمدّة؛ لأنّ سورة الممتحنة نزلت بعد رجوع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى المدينة من صلح الحديبية، وقد جاءته المؤمنات مهاجرات، وطلب منه المشركون إرجاعهنّ اليهم عملا بشروط الصلح، فأذن الله للمؤمنين بعدم إرجاعهنّ بعد امتحانهنّ.

روى ابن أبي حاتم عن مقاتل أنّ آية «يأيّها الذين آمنوا ليبلونّكم الله بشيء من الصيد ـ إلى ـ عذاب أليم» نزلت عام الحديبية فلعلّ ذلك

(1) صفحة 121 من المنتخب من كنايات الأدباء طبع السعادة بمصر سنة 1326 .

الباعثُ للذين قالوا : إنّ سورة العقود نزلت عام الحديبية. وليس وجود تلك الآية في هذه السورة بمقتضٍ أن يكون ابتداء نزول السورة سابقا على نزول الآية إذ قد تلحق الآية بسورة نزلت متأخّرة عنها .

وفي الإتقان : إنّها نزلت قبل سورة النساء، ولكن صحّ أنّ آية « اليوم أكملت لكم دينكم » نزلت يوم عرفة في عام حجّة الوداع . ولذلك اختلفوا في أنّ هذه السورة نزلت متتابعة أو متفرّقة ، ولا ينبغي التردّد في أنّها نزلت منجّمة .

وقد روي عن عبد الله بن عَمْرو وعائشة أنّها آخر سورة نزلت ، وقد قيل : إنّها نزلت بعد النساء ، وما نزل بعدها إلاّ سورة براءة ، بناء على أنّ براءة آخر سورة نزلت، وهو قول البراء بن عازب في صحيح البخاري . وفي مسند أحمد عن عبد الله بن عمرو ، وأسماء بنت يزيد : أنّها نزلت ورسول الله في سفر، وهو على ناقته العَضباء ، وأنّها نزلت عليه كُلّها . قال الربيع بن أنس : نزلت سورة المائدة في مسير رسول الله — صلى الله عليه وسلم — إلى حجّة الوداع .

وفي شعب الإيمان، عن أسماء بنت يزيد : أنّها نزلت بمنى . وعن محمد بن كعب : أنّها نزلت في حجّة الوداع بين مكة والمدينة. وعن أبي هريرة : نزلت مرجع رسول الله من حجّة الوداع في اليوم الثامن عشر من ذي الحجّة. وضعّف هذا الحديث. وقد قيل : إنّ قوله تعالى « ولا يجرمنّكم شنئان قوم أن صدّوكم عن المسجد الحرام » أنزل يوم فتح مكة .

ومن الناس من روى عن عمر بن الخطاب : أنّ سورة المائدة نزلت بالمدينة في يوم اثنين . وهنالك روايات كثيرة أنّها نزلت عام حجّة الوداع ؛ فيكون ابتداء نزولها بالمدينة قبل الخروج إلى حجّة الوداع .

وقد روي عن مجاهد : أنّه قال : « اليوم يئس الذين كفروا من دينكم — إلى

ـ غفور رحيم » نزل يوم فتح مكة . ومثاله عن الضحّاك ، فيقتضي قولهما أن تكون هذه السورة نزلت في فتح مكة وما بعده .

وعن محمد بن كعب القُرَظيّ : أن أوّل ما نزل من هذه السورة قوله تعالى « يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيرا ممّا كنتم تخفون من الكتاب ـ إلى قوله ـ صراط مستقيم » ثم نزلت بقيّة السورة في عرفة في حجّة الوداع .

ويظهر عندي أنّ هذه السورة نزل بعضها بعد بعض سورة النساء ، وفي ذلك ما يدلّ على أنّ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد استقام له أمر العرب وأمر المنافقين ولم يبق في عناد الإسلام إلاّ اليهود والنصارى . أمّا اليهود فلأنّهم مختلطون بالمسلمين في المدينة وما حولها ، وأمّا النصارى فلأنّ فتوح الإسلام قد بلغت تخوم ملكهم في حدود الشام . وفي حديث عمر في صحيح البخاري : وكان مَن حَوْلَ رسول الله قد استقام له ولم يبق إلاّ مَلِك غسان بالشام كنّا نخاف أن يأتينا .

وقد امتازت هذه السورة باتّساع نطاق المجادلة مع النصارى ، واختصار المجادلة مع اليهود ، عمّا في سورة النساء . ممّا يدلّ على أنّ أمر اليهود أخذ في تراجع ووهن، وأنّ الاختلاط مع النصارى أصبح أشدّ منه من ذي قبل .

وفي سورة النساء تحريم السّكر عند الصلوات خاصّة ، وفي سورة المائدة تحريمه بتاتا ، فهذا متأخّر عن بعض سورة النساء لا محالة. وليس يلزم أنّ لا تنزل سورة حتّى ينتهي نزول أخرى بل يجوز أن تنزل سورتان في مدة واحدة .

وهي ، أيضا ، متأخّرة عن سورة براءة : لأنّ براءة تشتمل على كثير من أحوال المنافقين وسورة المائدة لا تذكر من أحوالهم إلاّ مرّة ،وذلك

يؤذن بأنّ النفاق حين نزولها قد انقطع، أو خضّدت شوكة أصحابه. وإذ قد كانت سورة براءة نزلت في عام حجّ أبي بكر بالناس، أعني سنة تسع من الهجرة.

فلا جرم أنّ بعض سورة المائدة نزلت في عام حجّة الوداع، وحسبك دليلا اشتمالها على آية «اليومَ أكملت لكم دينكم» التي اتّفق أهل الأثر على أنّها نزلت يومَ عرفة، عام حجّة الوداع، كما في خبر عن عمر بن الخطاب. وفي سورة المائدة قوله تعالى «اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم». وفي خطبة حجّة الوداع يقول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — «إنّ الشيطان قد يئس أن يعبد في بلدكم هذا ولكنّه قد رضي بما دون ذلك ممّا تحقرون من أعمالكم».

وقد عدّت السورة الحادية والتسعين في عدد السور على ترتيب النزول. عن جابر بن زيد، نزلت بعد سورة الأحزاب وقبل سورة الممتحنة.

وعدد آيها: مائة واثنتان وعشرون في عدد الجمهور، ومائة وثلاث وعشرون في عدّ البصريين، ومائة وعشرون عند الكوفيين.

وجعلت هذه السورة في المصحف قبل سورة الأنعام مع أنّ سورة الأنعام أكثر منها عدد آيات: لعلّ ذلك لمراعاة اشتمال هذه السورة على أغراض تشبه ما اشتملت عليه سورة النساء عَونا على تبيين إحداهما للأخرى في تلك الأغراض.

وقد احتوت هذه السورة على تشريعات كثيرة تنبئ بأنّها أنزلت لاستكمال شرائع الإسلام، ولذلك افتتحت بالوصاية بالوفاء بالعقود، أي بما عاقدوا الله عليه حين دخولهم في الإسلام من التزام ما يؤمرون به، فقد كان النبيء — صلى الله عليه وسلم — يأخذ البيعة على الصلاة والزكاة والنصح لكلّ مسلم، كما في حديث جابر بن عبد الله في الصحيح. وأخذَ

البيعة على الناس بما في سورة الممتحنة ، كما روى عبادة بن الصامت. ووقع في أوّلها قوله تعالى « إنّ الله يحكم ما يريد » . فكانت طالعتها براعة استهلال.

وذكر القرطبي أنّ فيها تسع عشرة فريضة ليست في غيرها ، وهي سبع في قوله «والمنخنقة ، والموقوذة ، والمتردّية. والنطيحة. وما أكل السبع وما ذبح على النصب ، وأن تستقسموا بالأزلام ، وما علّمتم من الجوارح مكلّبين. وطعام الذين أوتوا الكتاب ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب ، وتمام الطهور إذا قمتم الى الصلاة، (أي إتمام ما لم يذكر في سورة النساء) والسارق والسارقة. ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم الى قوله «عزيز ذو انتقام» ، وما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ، وقوله تعالى «شهادة بينكم إذا حضر احدكم الموت» الآية وقوله «وإذا ناديتم الى الصلاة» ليس في القرآن ذكر الأذان للصلوات إلاّ في هذه السورة. اهـ .

وقد احتوت على تمييز الحلال من الحرام في المأكولات ، وعلى حفظ شعائر الله في الحجّ والشهر الحرام، والنهي عن بعض المحرّمات من عوائد الجاهلية مثل الأزلام ، وفيها شرائع الوضوء، والغسل، والتيمّم، والأمر بالعدل في الحكم، والأمر بالصدق في الشهادة، وأحكام القصاص في الأنفس والأعضاء ، وأحكام الحرابة ، وتسلية الرسول — صلى الله عليه وسلم — عن نفاق المنافقين ، وتحريم الخمر والميسر ، والأيمان وكفارتها ، والحكم بين أهل الكتاب . وأصول المعاملة بين المسلمين، وبين أهل الكتاب، وبين المشركين والمنافقين ، والخشية من ولايتهم أن تفضي إلى ارتداد المسلم عن دينه ، وإبطال العقائد الضالّة لأهل الكتابين ، وذكر مساو من أعمال اليهود ، وإنصاف النصارى فيما لهم من حسن الأدب وأنّهم أرجى للاسلام وذكر قضية التيه ، وأحوال المنافقين ، والأمر بتخلّق المسلمين بما يناقض أخلاق الضالّين في تحريم ما أحل لهم، والتنويه بالكعبة وفضائلها وبركاتها على الناس ، وما تخلّل ذلك أو تقدّمه من العبر ، والتذكير للمسلمين بنعم الله تعالى ، والتعريض بما وقع فيه أهل الكتاب من نبذ ما أمروا به والتهاون فيه ، واستدعاؤهم الإيمان بالرسول الموعود به .

وختمت بالتذكير بيوم القيامة ، وشهادة الرسل على أممهم ، وشهادة عيسى على النصارى ، وتمجيد الله تعالى .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾

تصدير السورة بالأمر بالإيفاء بالعقود مؤذن بأن ستَرد بعده أحكام وعقود كانت عقدت من الله على المؤمنين إجمالا وتفصيلا ، ذكَّرهم بها لأنّ عليهم الإيفاء بما عاقدوا الله عليه . وهذا كما تفتتح الظهائر السلطانية بعبارة : هذا ظهير كريم يُتقبل بالطاعة والامتثال. وذلك براعة استهلال.

فالتعريف في العقود تعريف الجنس للاستغراق ، فشمل العقودَ التي عاقد المسلمون عليها ربّهم وهو الامتثال لشريعته، وذلك كقوله « واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به » ، ومثل ما كان يبايع عليه الرسولُ المؤمنين أن لا يشركوا بالله شيئا ولا يسرقوا ولا يزنوا ، ويقول لهم : فمن وفى منكم فأجره على الله .

وشَمل العقود التي عاقد المسلمون عليها المشركين، مثل قوله « فسيحوا في الأرض أربعةَ أشهر » ، وقوله « ولا آمِّين البيتَ الحرام ». ويشمل العقود التي يتعاقدها المسلمون بينهم .

والإيفاء هو إعطاء الشيء وافيا، أي غير منقوص ، ولمّا كان تحقّق ترك النقص لا يحصل في العرف إلاّ بالزيادة على القدر الواجب ، صار الإيفاء مرادا منه عرفا العدل، وتقدّم عند قوله تعالى « فأمّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفّيهم أجورهم » في سورة النساء .

والعقود جمع عقد – بفتح العين –، وهو الالتزام الواقع بين جانبين في فعل مّا . وحقيقته أنّ العقد هو ربط الحبل بالعروة ونحوها ، وشدّ الحبل في نفسه أيضا عقد . ثم استعمل مجازا في الالتزام، فغلب استعماله حتّى صار حقيقة عرفية، قال الحطيئة :

قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم شدّوا العِناج وشدّوا فوقه الكَرَبَا

فذكر مع العقد العناج وهو حبل يشدّ القربة، وذكر الكَرَب وهو حبل آخر للقربة ؛ فرَجّعَ بالعقد المجازيّ إلى لوازمه فتَخيّل معه عناجا وكربا، وأراد بجميعها تخييل الاستعارة. فالعقد في الأصل مصدر سمّي به ما يعقد، وأطلق مجازا على التزام من جانبين لشيء ومقابله. والموضع المشدود من الحبل يسمّى عُقدة. وأطلق العقد أيضا على الشيء المعقود إطلاقا للمصدر على المفعول. فالعهود عقود، والتحالف من العقود، والتبايع والمؤاجرة ونحوهما من العقود، وهي المراد هنا. ودخل في ذلك الأحكام التي شرعها الله لنا لأنّها كالعقود، إذ قد التزمها الداخل في الإسلام ضمنا، وفيها عهد الله الذي أخذه على الناس أن يعبدوه ولايشركوا به.

ويقع العقد في اصطلاح الفقهاء على « إنشاء تسليم أو تحمّل من جانبين » ؛ فقد يكون إنشاء تسليم كالبيع بثمن ناض ؛ وقد يكون إنشاء تحمّل كالإجارة بأجر ناض، وكالسلم والقراض ؛ وقد يكون إنشاء تحمّل من جانبين كالنكاح، إذ المهر لم يُعتبر عوضا وإنّما العوض هو تحمّل كلّ من الزوجين حقوقا للآخر. والعقود كلّها تحتاج إلى إيجاب وقبول.

والأمر بالإيفاء بالعقود يدلّ على وجوب ذلك، فتعيّن أنّ إيفاء العاقد بعقده حقّ عليه، فلذلك يقضى به عليه، لأنّ العقود شرعت لسدّ حاجات الأمّة فهي من قسم المناسب الحاجيّ، فيكون إتمامها حاجيّا ؛ لأنّ مكمّل كلّ قسم من أقسام المناسب الثلاثة يلحق بمكمَّله : إنْ ضروريّا، أو حاجيّا، أو تحسينا. وفي الحديث « المسلمون على شروطهم إلاّ شرطا أحلّ حراما أو حرّم حلالا ».

فالعقود التي اعتبر الشرع في انعقادها مجرّد الصيغة تلزم بإتمام الصيغة أو ما يقوم مقامها، كالنكاح والبيع. والمراد بما يقوم مقام

الصيغة نحو الإشارة للأبكم، ونحو المعاطاة في البيوع . والعقود التي اعتبر الشرع في انعقادها الشروعَ فيها بعد الصيغة تلزم بالشروع، كالجُعل والقِراض. وتمييزُ جزئيّات أحد النوعين من جزئيات الآخر مجال للاجتهاد .

وقال القرافيّ في الفرق التاسع والمائتين : إنّ أصل العقود من حيث هي اللزوم، وإنّ ما ثبت في الشرع أو عند المجتهدين أنّه مبنيّ على عدم اللزوم بالقول فإنّما ذلك لأنّ في بعض العقود خفاء الحقّ الملتزم به فيُخشى تطرّق الغرر اليه، فوسّع فيها على المتعاقدين فلا تلزمهم إلاّ بالشروع في العمل، لأنّ الشروع فرع التأمّل والتدبّر. ولذلك اختلف المالكيّة في عقود المغارسة والمزارعة والشركة هل تلحق بما مصلحته في لزومه بالقول، أو بما مصلحته في لزومه بالشروع. وقد احتجّ في الفرق السادس والتسعين والمائة على أنّ أصل العقود أن تلزم بالقول بقوله تعالى «أوفوا بالعقود». وذكر أنّ المالكيّة احتجّوا بهذه الآية على إبطال حديث : خيار المجلس؛ يعني بناء على أنّ هذه الآية قرّرت أصلا من أصول الشريعة، وهو أنّ مقصد الشارع من العقود تمامها، وبذلك صار ما قرّرته مقدّما عند مالك على خبر الآحاد، فلذلك لم يأخذ مالك بحديث ابن عمر «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرّقا» .

واعلم أنّ العقد قد ينعقد على اشتراط عدم اللزوم، كبيع الخيار، فضبطه الفقهاء بمدّة يحتاج إلى مثلها عادة في اختيار المبيع أو التشاور في شأنه.

ومن العقود المأمور بالوفاء بها عقود المصالحات والمهادنات في الحروب، والتعاقد على نصر المظلوم، وكلّ تعاقد وقع على غير أمر حرام، وقد أغنت أحكام الإسلام عن التعاقد في مثل هذا إذ أصبح المسلمون كالجسد الواحد، فبقي الأمر متعلّقا بالإيفاء بالعقود المنعقدة في الجاهلية على نصر المظلوم ونحوه : كحلف الفضول. وفي الحديث :«أوفُوا

بعقود الجاهلية و لا تُحدثوا عقدا في الإسلام .» وبقي أيضا ما تعاقد عليه المسلمون والمشركون كصلح الحُديْبية بين النبيء – صلى الله عليه وسلم – وقريش. وقد رُوِي أنّ فرات بن حيّان العِجْلي سأل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن حلف الجاهلية فقال : « لعلّك تسأل عن حلف لُجَيْم وتَيْم َ، قال : نعم، قال : لا يزيده الإسلام إلاّ شدّة » . قلت : وهذا من أعظم ما عرف به الإسلام بينهم في الوفاء لغير من يعتدي عليه . وقد كانت خزاعة من قبائل العرب التي لم تناو المسلمين في الجاهلية، كما تقدّم في قوله تعالى « الذين قال لهم الناس إنّ الناس قد جمعوا لكم » في سورة آل عمران .

﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ١ ﴾

أشعر كلام بعض المفسّرين بالتّوقّف في توجيه اتّصال قوله تعالى « أحلّت لكم بهيمة الأنعام » بقوله « أوفوا بالعقود ». ففي تلخيص الكواشي ، عن ابن عباس : المراد بالعقود ما بَعد قوله « أحلّت لكم بهيمة الأنعام » اهـ. ويتعيّن أن يكون مراد ابن عباس ما مبْدؤه قوله « إلاّ ما يتلى عليكم » الآيات .

وأمّا قول الزمخشري « أحلّت لكم بهيمة الأنعام » تفصيل لمجمل قوله « أوفوا بالعُقود » فتأويله أنّ مجموع الكلام تفصيل لا خصوص جملة « أحلّت لكم بهيمة الأنعام »؛ فإنّ إباحة الأنعام ليست عقدا يجب الوفاء به إلاّ باعتبار ما بعده من قوله « إلاّ ما يتلى عليكم » . وباعتبار إبطال ما حرّم أهل الجاهلية باطلا ممّا شمله قوله تعالى « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة »الآيات.

والقول عندي أنّ جملة « أحلّت لكم بهيمة الأنعام » تمهيد لما سيَرِد بعدها من المنهيات : كقوله « غيْر محلّي الصّيد » وقوله « وتعاونوا على البرّ والتقوى » التي هي من عقود شريعة الإسلام فكان الابتداء بذكر بعض المباح امتنانا وتأنيسا للمسلمين، ليتلقّوا التكاليف بنفوس مطمئنّة؛

فالمعنى : إنْ حرّمنا عليكم أشياء فقد أبحنا لكم أكثر منها، وإن ألزمناكم أشياء فقد جعلناكم في سعة من أشياء أوفر منها، ليعلموا أنّ الله ما يريد منهم إلاّ صلاحهم واستقامتهم .

فجملة «أُحِلَّت لكم بهيمة الأنعام» مستأنفة استئنافا ابتدائيا لأنّها تصدير للكلام بعد عنوانه .

والبهيمة : الحيوان البرّيّ من ذوي الأربع إنسيّها ووحشيّها، عدا السباعَ، فتشمل بقر الوحش والظباء. وإضافة بهيمة إلى الأنعام من إضافة العامّ للخاصّ، وهي بيانية كقولهم : ذبابُ النحل ومدينة بغداد. فالمراد الأنعام خاصّة، لأنّها غالب طعام الناس، وأمّا الوحش فداخل في قوله «غير محلّي الصيد وأنتم حرم»، وهي هنا لدفع توهّم أن يراد من من الأنعام خصوص الإبل لغلبة إطلاق اسم الأنعام عليها، فذكرت (بهيمة) لشمول أصناف الانعام الأربعة : الإبل، والبقر، والغنم، والمعز .

والإضافة البيانيّة على معنى (مِن) التي للبيان، كقوله تعالى «فاجتنبوا الرجس من الأوثان» .

والاستثناء في قوله «إلاّ ما يتلى عليكم» من عموم الذوات والأحوال، وما يتلى هو ما سيفصّل عند قوله «حُرِّمت عليكم الميتة»، وكذلك قوله «غير مُحِلِّي الصيد وأنتم حرم»، الواقع حالا من ضمير الخطاب في قوله «أحلت لكم»، وهو حال مقيّد معنى الاستثناء من عموم أحوال وأمكنة، لأنّ الحُرم جمع حرام مثل رَدَاح على رُدُح. وسيأتي تفصيل هذا الوصف عند قوله تعالى «جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس» في هذه السورة.

والحرام وصف لمن أحرم بحجّ أو عمرة، أي نواهما. ووصف أيضا لمن كان حالاّ في الحرم، ومن إطلاق المحرم على الحالّ بالحرم قول الراعي:

قَتَلوا ابنَ عفّان الخليفةَ مُحْرِما

أي حالاّ بحرم المدينة

والحَرَم : هو المكان المحدود المحيط بمكة من جهاتها على حدود معروفة ، وهو الذي لا يصاد صيده و لا يُعضد شجره ولا تحلّ لقطته ، وهو المعروف الذي حدّده إبراهيم ــ عليه السلام ــ ونصَب أنصابا تعرف بها حدوده ، فاحترمه العرب، وكان قُصَيّ قد جدّدها . واستمرّت إلى أن بَدَا لقريش أن ينزعوها ، وذلك في مدّة إقامة النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ بمكة ، واشتدّ ذلك على رسول الله ، ثم إنّ قريشا لم يلبثوا أن أعادوها كما كانت . ولمّا كان عامُ فتح مكة بعث النبيء ــ عليه الصلاة والسلام ــ تميما بن أسد الخُزاعي فجدّدها . ثم أحياها وأوضحها عمر بن الخطاب في خلافته سنة سبع عشرة ، فبعث لتجديد حدود الحرم أربعة من قريش كانوا يتبدّون في بوادي مكة، وهم : مخرمة بن نوفل الزهري ، وسعيد بن يربوع المخزومي ، وحويطب بن عبد العزّى العامري ، وأزهر بن عوف الزهري ، فأقاموا أنصابا جعلت علامات على تخطيط الحرم على حسب الحدود التي حدّدها النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ وتبتدئ من الكعبة فتذهب للماشي إلى المدينة نحو أربعة أميال إلى التنعيم، والتنعيم ليس من الحرم، وتمتدّ في طريق الذاهب إلى العراق ثمانية أميال فتنتهي إلى موضع يقال له : المقطع، وتذهب في طريق الطائف تسعة (بتقديم المثناة) أميال فتنتهي إلى الجعرانة ، ومن جهة اليمن سبعة (بتقديم السين) فينتهي إلى أضاةِ لِبْن ، ومن طريق جُدّة عشرة أميال فينتهي إلى آخر الحديبية، والحديبية داخلة في الحرم. فهذا الحرم يحرم صيده، كما يحرم الصيد على المحرم بحجّ أو عمرة .

فقوله « وأنتم حرم » يجوز أن يراد به محرِمون ، فيكون تحريما للصيد على المحرم : سواء كان في الحرم أم في غيره ، ويكون تحريم صيد الحرم لغير المحرم ثابتا بالسنّة ، ويجوز أن يكون المراد به : محرمون وحالّون في الحرم ، ويكون من استعمال اللفظ في معنيين يجمعهما قدر مشترك بينهما وهو الحُرمة، فلا يكون من استعمال المشترك في معنييه إن قلنا بعدم صحّة استعماله فيهما ، أو يكون من استعماله فيهما ، على رأي من يصحّح ذلك ، وهو الصحيح ، كما قدّمناه في المقدّمة التاسعة .

وقد تفنّن الاستثناء في قوله « إلاّ ما يتلى عليكم » وقوله « غير مُحِلّي الصيد»، فجيء بالأول بأداة الاستثناء ، وبالثاني بالحالين الدالّين على مغايرة الحالة المأذون فيها ، والمعنى: إلاّ الصيد في حالة كونكم مُحْرِمين ، أو في حالة الإحرام.

وإنّما تعرّض لحكم الصيد للمحرم هنا لمناسبة كونه مستثنى من بهيمة الأنعام في حال خاصّ ، فذكر هنا لأنّه تحريم عارض غير ذاتيّ ، ولولا ذلك لكان موضع ذكره مع الممنوعات المتعلّقة بحكم الحرم والإحرام عند قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا لا تحلّوا شعائر الله » الآية.

والصيد يجوز أن يكون هنا مصدرا على أصله ، وأن يكون مطلقا على اسم المفعول : كالخَلْق على المخلوق ، وهو إطلاق شائع أشهر من إطلاقه على معناه الأصليّ ، وهو الأنسب هنا لتكون مواقعه في القرآن على وتيرة واحدة ، فيكون التقدير : غير محلي إصابة لصيد .

والصيد بمعنى المصدر : إمساك الحيوان الذي لا يألف ، باليد أو بوسيلة ممسكة ، أو جارحة : كالشباك ، والحبائل ، والرماح ، والسهام ، والكلاب ، والبُزاة ؛ وبمعنى المفعول هو المَصيد .

وانتصب (غيرَ) على الحال من الضمير المجرور في قوله (لكم). وجملة «وأنتم حرم» في موضع الحال من ضمير (مُحلّي)، وهذا نسج بديع في نظم الكلام استفيد منه إباحة وتحريم : فالإباحة في حال عدم الإحرام، والتحريم له في حال الإحرام .

وجملة « إنّ الله يحكم ما يريد» تعليل لقوله « أوفوا بالعقود »، أي لا يصرفكم عن الإيفاء بالعقود أن يكون فيما شرعه الله لكم شيء من ثقل عليكم ، لأنّكم عاقدتم على عدم العصيان ، وعلى السمع والطاعة لله ، والله يحكم ما يريد لا ما تريدون أنتم. والمعنى أنّ الله أعلم بصالحكم منكم .

وذكر ابن عطية : أنّ النقّاش حكى : أنّ أصحاب الكندي قالوا له : أيّها الحكيم اعمل لنا مثلَ هذا القرآن . قال : نعم أعمَل لكم مثلَ بعضه، فاحتجبَ عنهم أيّاما ثمّ خرج فقال : والله ما أقدر عليه، و لا يطيق هذا أحد ، إنّي فتحت المصحف فخرجتْ سورة المائدة فنظرت فإذا هو قد أمر بالوفاء ونَهى عن النكث وحلّل تحليلا عامّا ثم استثنى استثناء بعد استثناء ثم أخبرَ عن قدرته وحكمته في سطرين و لايستطيع أحد أن يأتي بهذا إلاّ في أجْلاد» — جمع جِلد أي أسفار — .

﴿ يَٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْيَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ﴾

اعتراض بين الجمل التي قبله وبين جملة « وإذا حللتم فاصطادوا » . ولذلك أعيد الخطاب بالنداء بقوله « يأيها الذين آمنوا » . وتوجيه الخطاب الى الذين آمنوا مع انّهم لا يظنّ بهم إحلال المحرّمات ، يدلّ على أنّ المقصود النهي عن الاعتداء على الشعائر الإلهية التي يأتيها المشركون كما يأتيها المسلمون .

ومعنى « لاتحلّوا شعائر الله » لا تحلّوا المحرّم منها بين الناس، بقرينة قوله «لاتحلّوا». فالتقدير : لا تحلّوا مُحرّم شعائرِ الله، كما قال تعالى ، في إحلال الشهر الحرام بعمل النسيء « فيحلّوا ما حرّم الله » ؛ وإلاّ فمن شعائر الله ما هو حلال كالحلْق ، ومنها ما هو واجب . والمحرّمات معلومة .

والشعائر : جمع شعيرة . وقد تقدّم تفسيرها عند قوله تعالى « إنّ الصفا والمروة من شعائر الله » . وقد كانت الشعائر كلّها معروفة لديهم ، فلذلك عدل عن عدّها هنا . وهي أمكنة ، وأزمنة ، وذوات ؛ فالصفا، والمروة ، والمشعر الحرام، من الأمكنة . وقد مضت في سورة البقرة.

والشهر الحرام من الشعائر الزمانية ، والهدي والقلائد من الشعائر الذوات. فعطف الشهر الحرام والهدي وما بعدهما من شعائر الله عطف الجزئيّ على كلّيّه للاهتمام به ، والمراد به جنس الشهر الحرام ، لأنّه في سياق النفي ، أي الأشهر الحرم الأربعة التي في قوله تعالى «منها أربعة حُرُم فلا تظلموا فيهنّ أنفسكم» . فالتعريف تعريف الجنس ، وهو كالنكرة يستوي فيه المفرد والجمع . وقال ابن عطيّة : الأظهر أنّه أريد رجب خاصّة ليشتدّ أمر تحريمه إذ كانت العرب غير مجمعة عليه ، فإنّما خُصّ بالنهي عن إحلاله إذ لم يكن جميع العرب يحرّمونه ، فلذلك كان يعرف برَجَب مضر ؛ فلم تكن ربيعة ولا إياد ولا أنمار يحرّمونه. وكان يقال له : شهر بني أميّة أيضا ، لأنّ قريشا حرّموه قبل جميع العرب فتبعتهم مضر كلّها لقول عوف بن الأحوص :

وشهرِ بني أميّة والهدايا إذا حبست مُضرّجُها الدقاء

وعلى هذا يكون التعريف للعهد فلا يعمّ. والأظهر أنّ التعريف للجنس ، كما قدّمناه .

والهدي : هو ما يهدى إلى مناسك الحجّ لينحر في المنحر من مِنى ، أو بالمروة ، من الأنعام .

والقلائد : جمع قِلادة وهي ظفائر من صوف أو وَبَر ، يربط فيها نعلان أو قطعة من لِحَاءِ الشجر ، أي قِشره ، وتوضع في أعناق الهدايا مشبّهة بقلائد النساء ، والمقصود منها أن يُعرف الهدي فلا يُتَعرّض له بغارة أو نحوها. وقد كان بعض العرب إذا تأخّر في مكّة حتّى خرجت الأشهر الحُرُم ، وأراد أن يرجع إلى وطنه ، وضع في عنقه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يتعرّضُ له بسوء .

ووجه عطف القلائد على الهدي المبالغة في احترامه بحيث يحرم الاعتداء على قلادته بله ذاته ، وهذا كقول أبي بكر : والله لو منعوني عِقالا

كانوا يؤدّونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه . على أنّ القلائد ممّا ينتفع به، إذ كان أهل مكة يتّخذون من القلائد نعالا لفقرائهم . كما كانوا ينتفعون بجلال البدن ، وهي شُقق من ثياب توضع على كفل البدنة ؛ فيتّخذون منها قُمصا لهم وأزُرا ، فلذلك كان النهي عن إحلالها كالنهي عن إحلال الهدي لأنّ في ذلك تعطيل مصالح سكان الحرم الذين استجاب الله فيهم دعوة إبراهيم إذ قال « فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات» قال تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد » .

وقوله «ولا آمّين البيت الحرام» عطف على «شعائر الله» : أي ولا تحلّوا قاصدي البيت الحرام وهم الحجّاج، فالمراد قاصدوه لحجّه . لأنّ البيت لا يقصد إلاّ للحجّ ، ولذلك لم يقل : ولا آمّين مكة ، لأنّ من قصد مكة قد يقصدها لتجر ونحوه، لأنّ من جملة حُرمة البيت حرمة قاصده . ولا شك أنّ المراد آمّين البيت من المشركين؛ لأنّ آمّين البيت من المؤمنين محرّم أذاهم في حالة قصد البيت وغيرها من الأحوال . وقد روي ما يؤيّد هذا في أسباب النزول : وهو أن خيلا من بكر بن وائل وردوا المدينة وقائدهم شريح بن ضُبَيْعَة الملقّب بالحُطَم (بوزن زُفر)، والمكنّى أيضا بابن هند، نسبة إلى أمّه هند بنت حسّان بن عَمْرو بن مَرْثَد ، وكان الحُطَم هذا من بكر بن وائل ، من نزلاء اليمامة ، فترك خيله خارج المدينة ودخل إلى النبيء — صلى الله عليه وسلم — فقال « إلام تدعو » فقال رسول الله « إلى شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة » . فقال « حَسَن ما تدعو اليه وسأنظُرُ ولعلّي أن أسْلِم وأرى في أمرك غلظة ولي مِن وَرائي مَنْ لا أقطَع أمرا دونهم » وخرج فمرّ بسَرْح المدينة فاستاق إبلا كثيرة ولحقه المسلمون لمّا أُعلموا به فلم يلحقوه ، وقال في ذلك رجزا ، وقيل : الرجزُ لأحد أصحابه، وهو رَشيد بن رَميض العَنَزي وهو :

هذا أوَانُ الشّدّ فاشْتَدّي زِيَمْ قد لَفَّها الليلُ بسَوّاق حُطَمْ

ليسَ براعِي إبِلٍ ولا غَنَم ولا بَجَزّار على ظَهْر وَضَم
بَاتوا نِيَاما وابنُ هِنْد لم ينم بَاتَ يُقَاسِيها غُلام كالزّلَم
خَدَلَّجُ الساقَيْنِ خَفَّاقُ القَدَم

ثم أقبل الحُطم في العام القابل وهو عام القَضية فسمعوا تلبيَة حُجَّاج اليمامة فقالوا : هذا الحُطَم وأصحابه ومعهم هَدْيٌ هو ممَّا نهبه من إبل المسلمين ، فاستأذنوا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في نَهبهم ، فنزلت الآية في النهي عن ذلك. فهي حكم عامّ نزل بعد تلك القضية، وكان النهي عن التعرّض لبُدْن الحُطم مشمولا لما اشتملت عليه هذه الآية.

والبيت الحرام هو الكعبة. وسيأتي بيان وصفه بهذا الوصف عند قوله « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس » في هذه السورة. وجملة « يبتغون فضلا من ربّهم » صفة لـ« آمّين» من قصدهم ابتغاء فضل الله ورضوانه وهم الذين جاءوا لأجل الحجّ إيماء إلى سبب حرمة آمّي البيت الحرام .

وقد نهى الله عن التعرّض للحجيج بسوء لأنّ الحجّ ابتغاء فضل الله ورضوانه، وقد كان أهل الجاهلية يقصدون منه ذلك، قال النابغة :

حيّاك ربّي فإنّا لا يَحِلّ لنا لَهْوُ النساءِ وإنّ الدّين قد عَزَمَا
مشمّرين على خُوص مزمّمة نرجو الإله ونرجو البِرّ والطُّعَما

ويتنزّهون عن فحش الكلام، قال العجّاج :

وَرَبِّ أسْراب حَجيجٍ كُظَّم عن اللَّغَا ورَفَث التكلّم

ويظهرون الزهد والخشوع ، قال النابغة :

بمُصطحبات من لَصَافٍ وثَبْرة يَزُرْنَ إلالاً سَيْرُهُنّ التّدافُعُ
عَلَيْهِنّ شُعْثٌ عامدون لربّهم فهُنّ كأطراف الحَنِيّ خَوَاشِعُ

ووجه النّهي عن التعرّض للحجيج بسوء وإن كانوا مشركين : أنّ الحالة التي قصدوا فيها الحجّ وتلبّسوا عندها بالإحرام. حالة خَيْر وقرب من الإيمان بالله وتذكّر نعمه. فيجب أن يعانوا على الاستكثار منها لأنّ الخير يتسرّب إلى النفس رويدا. كما أن الشرّ يتسرّب اليها كذلك. ولذلك سيجيء عقب هذه الآية قوله «وتعَاونوا على البرّ والتقوى».

والفضلُ : خير الدنيا، وهو صلاح العمل. والرضوان : رضى الله تعالى عنهم. وهو ثواب الآخرة، وقيل : أراد بالفضل الربح في التجارة، وهذا بعيد أن يكون هو سبب النهي إلاّ إذا أريد تمكينهم من إبلاغ السلع إلى مكّة.

﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ ﴾

تصريح بمفهوم قوله «غير محلّي الصيد وأنتم حرم» لقصد تأكيد الإباحة. فالأمر فيه للإباحة، وليس هذا من الأمر الوارد بعد النهي، لأنّ تلك المسألة مفروضة في النهي عن شيء نهيا مستمرّا، ثم الأمر به كذلك، وما هنا : إنّما هو نهي موقّت وأمر في بقيّة الأوقات، فلا يجري هنا ما ذكر في أصول الفقه من الخلاف في مدلول صيغة الأمر الوارد بعد حظر : أهو الإباحة أو الندب أو الوجوب. فالصيد مباح بالإباحة الأصليّة، وقد حُرّم في حالة الإحرام. فإذا انتهت تلك الحالة رجع إلى إباحته.

(واصطادوا) صيغة افتعال، استعملت في الكلام لغير معنى المطاوعة التي هي مدلول صيغة الافتعال في الأصل، فاصطاد في كلامهم مبالغة في صاد. ونظيره : اضطرّه إلى كذا. وقد نُزّل (اصطادوا) منزلة فعل لازم فلم يذكر له مفعول.

﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ ﴾

عطف على قوله «لا تحلّوا شعائر الله» لزيادة تقرير مضمونه، أي لا تحلّوا شعائر الله ولو مع عدوّكم إذا لم يبدأوكم بحرب .

ومعنى«يجرمنّكم» يكسبنّكم، يقال : جرَمه يجرمه، مثل ضَرب. وأصله كسب : من جرم النخلة إذا جذّ عراجينها ، فلمّا كان الجرم لأجل الكسب شاع إطلاق جرَم بمعنى كسب، قالوا : جَرم فلان لنفسه كذا ، أي كسب .

وعدّي إلى مفعول ثان وهو «أن تعتدوا»، والتقدير : يكسبكم الشنآن الاعتداء. وأمّا تعديته بعلى في قوله «ولا يجرمنّكم شنئان قوم على أن لا تعدلوا» فلتضمينه معنى يحملنّكم .

والشنآن ـ بفتح الشين المعجمة وفتح النون في الأكثر ، وقد تسكّن النون إمّا أصالة وإمّا تخفيفا ـ هو البغض . وقيل : شدّة البغض ، وهو المناسب، لعطفه على البغضاء في قول الأحوص :

أنمي على البغضاء والشنآن

وهو من المصادر الدالّة على الاضطراب والتقلّب، لأنّ الشنآن فيه اضطراب النفس، فهو مثل الغَلَيان والنـزَوان .

وقرأ الجمهور : «شَنَئَان» ـ بفتح النون ـ . وقرأ ابن عامر، وأبو بكر عن عاصم ، وأبو جعفر ـ بسكون النون ـ. وقد قيل : إنّ ساكن النون وصف مثل غضبان، أي عدوّ، فالمعنى : لا يجرمنّكم عدوّ قوم، فهو من إضافة الصفة إلى الموصوف. وإضافة شنآن إذا كان مصدرا من إضافة المصدر إلى مفعوله، أي بُغضكم قوما، بقرينة قوله «أنْ صدّوكم »، لأنّ المبغض في الغالب هو المعتدى عليه.

وقرأ الجمهور : «أن صدّوكم» ــ بفتح همزة(أنْ) ــ. وقرأه ابن كثير ، وأبو عمرو ، ويعقوب : ــ بكسر الهمزة ــ على أنّها (إن) الشرطية ، فجواب الشرط محذوف دلّ عليه ما قبل الشرط.

والمسجدُ الحرام اسم جعل علَما بالغلبة على المكان المحيط بالكعبة المحصور ذي الأبواب ، وهو اسم إسلاميّ لم يكن يُدعى بذلك في الجاهليّة ، لأنّ المسجد مكان السجود ولم يكن لأهل الجاهليّة سجود عند الكعبة، وقد تقدّم عند قوله تعالى « فولّ وجهك شطر المسجد الحرام » في سورة البقرة ، وسيأتي عند قوله تعالى « سبحان الذي أسرى بعبْده ليلا من المسجد الحرام » .

﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ 2 ﴾

تعليل للنهي الذي في قوله « ولا يَجْرِمَنَّكم شنئان قوم ». وكان مقتضى الظاهر أن تكون الجملة مفصولة ، ولكنّها عُطفت : ترجيحا لما تضمّنته من التشريع على ما اقتضته من التعليل ، يعني : أنّ واجبكم أن تتعاونوا بينكم على فعل البرّ والتقوى ، وإذا كان هذا واجبهم فيما بينهم ، كان الشأن أن يُعينوا على البرّ والتقوى ، لأنّ التعاون عليها يكسب محبّة تحصيلها ، فيصير تحصيلها رغبة لهم ، فلا جرم أن يعينوا عليها كلّ ساع اليها ، ولو كان عدوّا ، والحجّ برّ فأعينوا عليه وعلى التقوى ، فهم وإن كانوا كفّارا يُعاوَنون على ما هو برّ : لأنّ البرّ يَهدي للتقوى، فلعلّ تكرّر فعله يقرّبهم من الإسلام . ولمّا كان الاعتداء على العدوّ إنّما يكون بتعاونهم عليه نبّهوا على أنّ التعاون لا ينبغي أن يكون صدّا عن المسجد الحرام ، وقد أشرنا إلى ذلك آنفا ؛ فالضمير والمفاعلة في (تعاونوا) للمسلمين ،

أي ليعن بعضكم بعضا على البرّ والتقوى. وفائدة التعاون تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتّحاد والتناصر، حتّى يصبح ذلك خلقا للأمّة. وهذا قبل نزول قوله تعالى «يأيها الذين آمنوا إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا».

وقوله «ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» تأكيد لمضمون «وتعاونوا على البرّ والتقوى» لأنّ الأمر بالشيء، وإن كان يتضمّن النهي عن ضدّه، فالاهتمام بحكم الضدّ يقتضي النهي عنه بخصوصه. والمقصود أنّه يجب أن يصدّ بعضكم بعضا عن ظلم قوم لكُم نحوَهم شنآن.

وقوله «واتّقوا الله» الآية تذييل. وقوله «شديد العقاب» تعريض بالتهديد.

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ ﴾

استئناف بيانيّ ناشئ عن قوله «أحلّت لكم بهيمة الأنعام إلّا ما يتلى عليكم»، فهو بيان لما ليس بحلال من الأنعام.

ومعنى تحريم هذه المذكورات تحريم أكلها، لأنّه المقصود من مجموع هذه المذكورات هنا، وهي أحوال من أحوال الأنعام تقتضي تحريم أكلها. وأدمج فيها نوع من الحيوان ليس من أنواع الأنعام وهو الخنزير، لاستيعاب محرّمات الحيوان. وهذا الاستيعاب دليل لإباحة ما سوى ذلك، إلّا ما ورد في السنّة من تحريم الحُمُر الأهلية، على اختلاف بين العلماء في معنى تحريمها. والظاهر أنّه تحريم منظور فيه إلى حالة

لا إلى الصنف . وألحق مالك بها الخيلَ والبغال قياسا. وهو من قياس الأدْون، ولقول الله تعالى إذ ذكرها في معرض الامتنان «والخيلَ والبغالَ والحمير لتركبوها وزينة». وهو قول أبي حنيفة خلافا لصاحبيه، وهو استدلال لا يعرف له نظير في الادلّة الفقهية. وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد: يَجوز أكل الخيل. وثبت في الصحيح، عن أسماء بنت أبي بكر قالت: ذبحنا فرسا على عهد رسول الله فأكلناه. ولم يُذكر أنّ ذلك منسوخ. وعن جابر ابن عبد الله أنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — نهى يوم خيبر عن لحوم الحُمُر ورخّص في لحوم الخيل .

وأمّا الحُمُر الأهلية فقد ورد في الصحيح أنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — نهى عن أكلها في غزوة خيبر. فقيل: لأنّ الحُمر كانت حَمولتهم في تلك الغَزاة. وقيل: نهى عنها أبدا. وقال ابن عباس بإباحتها. فليس لتحريم هذه الثلاثة على الإطلاق وجه بيّن من الفقه ولا من السنّة .

والميْتة الحيوان الذي زالت منه الحياة، والموتُ حالة معروفة تنشأ عن وقوف حركة الدم باختلال عمل أحد الأعضاء الرئيسية أو كلّها. وعلّة تحريمها أنّ الموت ينشأ عن علل يكون معظمها مضرّا بسبب العدوى، وتمييز ما يُعدي عن غيره عسير، ولأنّ الحيوان الميّت لا يُدرى غالبا مقدار ما مضى عليه في حالة الموت، فربّما مضت مدّة تستحيل معها منافع لحمه ودمه مضارّ، فنيط الحكم بغالب الأحوال وأضبطها .

والدم هنا هو الدم المُهراق، أي المسفوح، وهو الذي يمكن سيلانه كما صرّح به في آية الأنعام، حَملا لمطلق هذه الآية على مقيّد آية الأنعام، وهو الذي يخرج من عروق جسد الحيوان بسبب قطع العِرق وما عليه من الجِلد، وهو سائل لزج أحمر اللون متفاوت الحمرة باختلاف السنّ واختلاف أصناف العروق .

والظاهر أنّ علّة تحريمه القذارة : لأنّه يكتسب رائحة كريهة عند لقائه الهواءَ، ولذلك قال كثير من الفقهاء بنجاسة عينه ، ولا تعرّض في الآية لذلك ، أو لأنّه يحمل ما في جسد الحيوان من الأجزاء المضرّة التي لا يحاط بمعرفتها ، أو لما يحدثه تعوّد شرب الدم من الضراوة التي تعود على الخُلق الإنساني بالفساد . وقد كانت العرب تأكل الدم، فكانوا في المجاعات يفصدون من إبلهم ويخلطون الدم بالوَبَر ويأكلونه، يسمّونه العِلْهِز – بكسر العين والهاء. – وكانوا يملأون المَصير بالدم ويشوونها ويأكلونها ، وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « إنّما حرّم عليكم الميتة والدم » في سورة البقرة.

وإنّما قال «ولحمَ الخنزير» ولم يقل والخنزير كما قال « وما أهلّ لغير الله به » إلى آخر المعطوفات . ولم يذكر تحريم الخنزير في جميع آيات القرآن إلاّ بإضافة لفظ لحم إلى الخنزير. ولم يأت المفسّرون في توجيه ذلك بوجه ينثلج له الصدر. وقد بيّنا ذلك في نظير هذه الجملة من سورة البقرة. ويبدو لي أنّ إضافة لفظ لحم إلى الخنزير للإيماء إلى أنّ المحرّم أكل لحمه لأنّ اللحم إذا ذكر له حكم فإنّما يراد به أكله. وهذا إيماء إلى أنّ ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوان في طهارة شعره ، إذا انتزع منه في حياته بالجزّ ، وطهارة عرقه وطهارة جلده بالدبغ، إذا اعتبرنا الدبغ مطهّرا جلد الميتة، اعتبارا بأنّ الدبغ كالذكاة . وقد روي القول بطهارة جلد الخنزير بالدبغ عن داود الظاهري وأبي يوسف أخذا بعموم قوله – صلى الله عليه وسلم – «أيما إهاب دبغ فقد طهر» رواه مسلم والترمذي عن ابن عباس .

وعلّة تحريم الخنزير أنّ لحمه يشتمل على جراثيم مضرّة لا تقتلها حرارة النار عند الطبخ، فإذا وصلت إلى دم آكله عاشت في الدم فأحدثت أضرارا عظيمة، منها مرض الديدان التي في المعدة .

«وما أهلّ لغير الله به» هو ما سُمّي عليه عند الذبح اسمُ غير الله .

والإهلالُ : الجهر بالصوتِ ومنه الإهلال بالحجّ ، وهو التلبية الدالّة على الدخول في الحجّ ، ومنه استهلّ الصبي صارخا . قيل : ذلك مشتقّ من اسم الهلال، لأنّ العرب كانوا إذا رأوا هلال أوّل ليلة من الشهر رفعوا أصواتهم بذلك ليَعلم الناس ابتداءَ الشهر . ويحتمل عندي أن يكون اسم الهلال قد اشتقّ من جَهر الناس بالصوت عند رؤيته. وكانوا إذا ذبحوا القرابين للأصنام نادَوا عليها باسم الصنم، فقالوا : باسم اللاّت ، باسم العُزّى.

«و المنخنقة» هي التي عرض لها ما يخنقها. والخَنْق : سَدّ مجاريِ النفَس بالضغط على الحلق ، أو بسدّه ، وقد كانوا يربطون الدابّة عند خشبة فربما تخبّطت فانخنقت ولم يشعروا بها ، ولم يكونوا يخنقونها عند إرادة قتلها. ولذلك قيل هنا : المنخنقة ، ولم يقل المخنوقة بخلاف قوله « والموقوذة» ، فهذا مراد ابن عباس بقوله : كان أهل الجاهلية يخنقون الشاة وغيرها فإذا ماتت أكلوها .

وحكمة تحريم المنخنقة أنّ الموت بانحباس النفس يفسد الدم باحتباس الحوامض الفحمية الكائنة فيه فتصير أجزاء اللحم المشتمل على الدم مضرّة لآكله .

«و الموقوذة» : المضروبة بحجر أو عصا ضربا تموت به دون إهراق الدم ، وهو اسم مفعول من وقَذ إذا ضرب ضربا مثخِنا . وتأنيث هذا الوصف لتأويله بأنّه وصف بهيمة. وحكمة تحريمها تُماثل حكمة تحريم المنخنقة.

«و المتردّية» : هي التي سقطت من جَبَل أو سقطت في بئر تردّيا تموت به، والحكمة واحدة.

«و النطيحة» فعيلة بمعنى مَفعولة . والنطح ضربُ الحيوان ذي القرنين بقَرنيه حيوانا آخر . والمراد التي نطحتها بهيمة أخرى فماتت .

وتأنيث النطيحة مثل تأنيث المنخنقة، وظهرت علامة التأنيث في هذه الأوصاف وهي من باب فَعيل بمعنى مفعول لأنَّها لم تجر على موصوف مذكور فصارت بمنزلة الأسماء.

«وما أكل السبع»: أي بهيمة أكَلَها السبع، والسبع كلّ حيوان يفترس الحيوان كالأسد والنمر والضبع والذئب والثعلب، فحرّم على الناس كلّ ما قتله السبع، لأنّ أكيلة السبع تموت بغير سفح الدم غالبا بل بالضرب على المقاتل.

وقوله «إلاّ ما ذكّيتم» استثناء من جميع المذكور قبله من قوله «حرّمت عليكم الميتة»؛ لأنّ الاستثناء الواقع بعد أشياء يصلح لأن يكون هو بعضها، يرجع إلى جميعها عند الجمهور، ولا يرجع إلى الأخيرة إلاّ عند أبي حنيفة والإمام الرازي، والمذكورات قبلُ بعضها محرّمات لذاتها وبعضها محرّمات لصفاتها. وحيث كان المستثنى حالا لا ذاتا، لأنّ الذكاة حالة، تعيَّن رجوع الاستثناء لِما عدا لحمَ الخنزير، إذ لا معنى لتحريم لحمه إذا لم يُذكّ وتحليله إذا ذكّي، لأنّ هذا حكم جميع الحيوان عند قصد أكله. ثم إنّ الذكاة حالة تقصد لقتل الحيوان فلا تتعلّق بالحيوان الميّت، فعُلِم عدم رجوع الاستثناء إلى الميْتة لأنّه عبث، وكذلك إنّما تتعلّق الذكاة بما فيه حياة فلا معنى لتعلّقها بالدم، وكذا ما أهِلّ لغير الله به، لأنهم يهلّون به عند الذكاة، فلا معنى لتعلّق الذكاة بتحليله، فتعيّن أنّ المقصود بالاستثناء: المنخنقة، والموقوذة، والمتردّية، والنطيحة، وما أكل السبع، فإنّ هذه المذكورات تعلّقت بها أحوال تفضي بها إلى الهلاك، فإذا هلكت بتلك الأحوال لم يُبح أكلها لأنّها حينئذ ميْتة، وإذا تداركوها بالذكاة قبل الفوات أبيح أكلها. والمقصود أنّها إذا ألحقت الذكاة بها في حالة هي فيها حيّة. وهذا البيان ينبّه إلى وجه الحصر في قوله تعالى «قل لا أجدُ فيما أوحي إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دما مسفوحا

أو لحم خنزير فإنّه رجْس أو فسقا أهلّ لغير الله به » . فذكر أربعة لا تعمل الذكاة فيها شيئا ولم يذكر المنخنقة والموقوذة وما عطف عليها هنا، لأنّها تحرُم في حال اتّصال الموت بالسبب لا مطلقا. فعَضّوا على هذا بالنواجذ.

وللفقهاء في ضبط الحالة التي تعمل فيها الذكاة في هاته الخمس عبارات مختلفة : فالجمهور ذهبوا إلى تحديدها بأن يبقى في الحيوان رمق وعلامةُ حياة، قبل الذبح أو النحر ، من تحريك عضو أو عين أو فم تحريكا يدلّ على الحياة عرفا ، وليس هو تحريك انطلاق الموت. وهذا قول مالك في الموطّا ، ورواية جمهور أصحابه عنه. وعن مالك : أنّ المذكورات إذا بلغت مبلغا أنْفَذَتْ معه مقاتلها، بحيث لا ترجى حياتها لو تركت بلا ذكاة ، لا تصحّ ذكاتها ، فإن لم تنفذ مقاتلها عملت فيها الذكاة . وهذه رواية ابن القاسم عن مالك، وهو أحد قولي الشافعي. ومن الفقهاء من قالوا : إنّما ينظر عند الذبح أحيّة هي أم ميّتة ، ولا ينظر إلى حالة هل يعيش مثلها لو تركت دون ذبح. وهو قول ابن وهب من أصحاب مالك، واختاره ابن حبيب ، وأحد قولين للشافعي . ونفس الاستثناء الواقع في الآية يدلّ على أنّ الله رخّص في حالة هي محلّ توقّف في إعمال الذكاة ، أمّا إذا لم تُنْفَذ المقاتل فلا يخفى على أحد أنّه يباح الأكل ، إذ هو حينئذ حيوان مرضوض أو مجروح ، فلا يحتاج إلى الإعلام بإباحة أكله بذكاة ، إلاّ أنّ يقال : إنّ الاستثناء هنا منقطع بمعنى لكن . أي لكن كلوا ما ذكّيتم دون المذكورات ، وهو بعيد. ومن العلماء من جعل الاستثناء من قوله «وما أكل السبع» على رأي من يجعل الاستثناء للأخيرة ، ولا وجه له إلاّ أن يكون ناظرا إلى غلبة هذا الصنف بين العرب، فقد كانت السباع والذئاب تنتابهم كثيرا، ويكثر أن يلحقوها فتترك أكيلتها فيدْركوها بالذكاة.

و«ما ذُبح على النُصب» هو ما كانوا يذبحونه من القرابين والنُشُرات فوق الأنصاب. والنُصُب ــ بضمّتين ــ الحجر المنصوب؛ فهو مفرد مراد به

الجنس، وقيل : هو جمع وواحده نِصاب، ويقال : نَصْب - بفتح فسكون - « كأنّهم إلى نَصْب يوفضون ». وهو قد يطلق بما يرادف الصنم ، وقد يخصّ الصنم بما كانت له صورة ، والنصُب بما كان صخرة غير مصوّرة، مثل ذي الخَلصة ومثل سَعْد. والأصحّ أنّ النصب هو حجارة غير مقصود منها أنّها تمثال للآلهة، بل هي موضوعة لأنّ تذبح عليها القرابين والنسائك التي يتقرّب بها الآلهة وللجنّ ، فإنّ الأصنام كانت معدودة ولها أسماء وكانت في مواضع معيّنة تقصد للتقرّب. وأمّا الأنصاب فلم تكن معدودة ولا كانت لها أسماء وإنّما كانوا - يتّخذها كلّ حيّ - يتقرّبون عندها ، فقد روى أيمّة أخبار العرب : أنّ العرب كانوا يعظّمون الكعبة ، وهم ولد إسماعيل ، فلمّا تفرّق بعضهم وخرجوا من مكة عظم عليهم فراق الكعبة فقالوا : الكعبةُ حجر، فنحن ننصب في أحيائنا حجارة تكون لنا بمنزلة الكعبة، فنصبوا هذه الأنصاب، وربما طافوا حولها، ولذلك يسمّونها الدوّار - بضمّ الدال المشدّدة وبتشديد الواو - ويذبحون عليها الدماء المتقرّب بها في دينهم.

وكانوا يطلبون لذلك أحسن الحجارة. وعن أبي رجاء العطاردي في صحيح البخاري : كنّا نعبد الحجر فإذا وجدنا حجرا خيرا منه ألقينا الأوّل وأخذنا الآخر فإذا لم نجد حجرا (أي في بلاد الرمل) جمعنا جُثوة من تراب ثم جئنا بالشاة فحلبناها عليه ليصير نظير الحجر ثمّ طفنا به.

فالنصب : حجارة أعدّت للذبح وللطواف على اختلاف عقائد القبائل : مثل حجر الغَبْغَب الذي كان حول العُزّى . وكانوا يذبحون على الأنصاب ويشرّحون اللحم ويشوونه ، فيأكلون بعضه ويتركون بعضا للسدنة ، قال الأعشى، يذكر وصايا النبيء - صلى الله عليه وسلم - في قصيدته التي صنعها في مدحه :

وذا النُصُبَ المَنْصُوب لا تَنْسُكَنَّه

وقال زيد بن عَمْرو بن نفيل للنبيء – صلى الله عليه وسلم – قبلَ البعثة، وقد عرض عليه الرسولُ سُفرة ليأكل معه في عكاظ : « إنّي لا آكل ممّا تذبَحُون على أنصابكم ». وفي حديث فتح مكّة : كان حول البيت ثلاثمائة ونيّف وستّون نصبا، وكانوا إذا ذبحوا عليها رشّوها بالدم ورشّوا الكعبة بدمائها. وقد كان في الشرائع القديمة تخصيص صخور لذبح القرابين عليها، تمييزا بين ما ذُبح تديّنا وبين ما ذبح للأكل، فمن ذلك صخرة بيت المقدس، قيل : إنّها من عهد إبراهيم وتحتها جبّ يعبّر عنها ببئر الأرواح، لأنّها تسقط فيها الدماء، والدمُ يسمّى رُوحا. ومن ذلك فيما قيل : الحجر الأسود كان على الأرض ثم بناه إبراهيم في جدر الكعبة. ومنها حجر المقام، في قول بعضهم. فلما اختلطت العقائد في الجاهلية جعلوا هذه المذابح لذبح القرابين المتقرّب بها للآلهة وللجنّ. وفي البخاري عن ابن عباس : النصُب: أنصاب يذبحون عليها. قلت : ولهذا قال الله تعالى « وما ذبح على النصب » بحرف (على)، ولم يقل وما ذبح للنُصب لأنّ الذبيحة تقصد للأصنام والجنّ، وتذبح على الأنصاب، فصارت الأنصاب من شعائر الشرك.

ووجه عطف «وما ذُبح على النصب» على المحرّمات المذكورة هنا، مع أنّ هذه السورة نزلت بعد أن مضت سنين كثيرة على الإسلام وقد هجر المسلمون عبادة الأصنام، أنّ في المسلمين كثيرين كانوا قريبي عهد بالدخول في الإسلام، وهم وإن كانوا يعلمون بطلان عبادة الأصنام، أوّل ما يعلمونه من عقيدة الإسلام، فقد كانوا مع ذلك مدّةَ الجاهلية لا يختصّ الذبحُ على النصُب عندهم بذبائح الأصنام خاصّة، بل يكون في ذبائح الجنّ ونحوها من النُشُرات وذبائح دفع الأمراض ودفع التابعة عن ولدانهم، فقالوا : كانوا يستدفعون بذلك عن أنفسهم البرص والجذام ومسّ الجن، وبخاصّة الصبيان، ألا ترى إلى ما ورد في كتب السيرة : أنّ الطفيل بن عَمرو الدوْسي لمّا أسلم قبل الهجرة ورجع إلى قومه ودعا امرأته إلى الإسلام

قالت له : أتخشى على الصبية من ذي الشَّرَى (صَنَم دوس). فقال : لا، أنا ضامن، فأسلمتْ، ونحو ذلك، فقد يكون منهم من استمرّ على ذبح بعض الذبائح على الأنصاب التي في قبائلهم على نيّة التداوي والانتشار، فأراد الله تنبيههم وتأكيد تحريم ذلك وإشاعته. ولذلك ذكر في صدر هذه السورة وفي آخرها عند قوله «يأيها الذين آمنوا إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رِجس من عمل الشيطان» الآيات.

﴿ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالْأَزْلَـٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ﴾

الشأن في العطف التناسب بين المتعاطفات، فلا جرم أنّ هذا المعطوف من نوع المتعاطفات التي قبله، وهي المحرّم أكلها. فالمراد هنا النهي عن أكل اللحم الذي يستقسمون عليه بالأزلام، وهو لحم جزور الميسر لأنّه حاصل بالمقامرة، فتكون السين والتاء في «تستقسموا» مزيدتين كما هما في قولهم : استجاب واستراب. والمعنى : وأن تقسموا اللحم بالأزلام.

ومن الاستقسام بالأزلام ضرب آخر كانوا يفعلونه في الجاهلية يتطلّبون به معرفة عاقبة فعل يريدون فعله : هل هي النجاح والنفع أو هي خيبة وضرّ. وإذ قد كان لفظ الاستقسام يشمله فالوجه أن يكون مرادا من النهي أيضا، على قاعدة استعمال المشترك في معنييه، فتكون إرادته إدماجا وتكون السين والتاء للطلب، أي طلب القِسم. وطلب القِسم – بالكسر – أي الحظّ من خير أو ضدّه، أي طلب معرفته. كان العرب، كغيرهم من المعاصرين، مولّعين بمعرفة الاطّلاع على ما سيقع من أحوالهم أو على ما خفي من الأمور المكتومة، وكانوا يتوهّمون بأنّ الأصنام والجنّ يعلمون تلك المغيّبات فسوّلت سدنة الأصنام لهم طريقة يُموّهون عليهم بها فجعلوا أزلاما. والأزلام جمع زَلَم – بفتحتين – ويقال له : قِدح – بكسر القاف وسكون الدال – وهو عود سهم لا حديدة فيه.

وكيفية استقسام الميسر : المقامرة على أجزاء جزور ينحرونه ويتقامرون على أجزائه، وتلك عشرة سهام تقدّم الكلام عليها عند قوله تعالى « يسألونك عن الخمر والميسر » الآية في سورة البقرة.

وكان مقتضى الظاهر أن يقال : وما استقسمتم عليه بالأزلام ، فغيّر الأسلوب وعُدل الى «وأن تستقسموا بالأزلام» ، ليكون أشمل للنهي عن طريقتي الاستقسام كلتيهما ، وذلك إدماج بديع.

وأشهر صور الاستقسام ثلاثة قداح : أحدها مكتوب عليه « أمرني ربّي »، وربما كتبوا عليه « افعَلْ » ويسمّونه الآمر. والآخرُ مكتوب عليه « نَهاني ربّي »، أو « لا تَفْعَلْ » ويسمّونه الناهي . والثالث غُفْل – بضم الغين المعجمة وسكون الفاء أخت القاف – أي متروك بدون كتابة. فإذا أراد أحدهم سَفرا أو عملا لا يدري أيكون نافعا أم ضارًّا ، ذهب إلى سادن صنمهم فأجال الأزلامَ ، فإذا خرج الذي عليه كتابة ، فعلوا ما رَسَم لهم ، وإذا خرج الغُفْل أعادوا الإجالة . ولمّا أراد امرؤُ القيس أن يقوم لأخذ ثار أبيه حُجْر ، استقسم بالأزلام عند ذي الخَلَصة ، صنم خَثْعَم ، فخرج له الناهي فكسر القِداح وقال :

لو كنتَ ياذا الخَلَص الموتورا ... مِثْلي وكان شيخُك المقبورا

لم تَنْهَ عن قَتْلِ العُداة زُورا

وقد ورد ، في حديث فتح مكة : أنّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وجد صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام فقال « كذَبوا والله إنِ استقسمَ بها قطّ » وهم قد اختلقوا تلك الصورة ، أو توهّموها لذلك ، تنويها بشأن الاستقسام بالأزلام ، وتضليلا للناس الذين يجهلون .

وكانت لهم أزلام أخرى عند كلّ كاهن من كهّانهم، ومن حكّامهم، وكان منها عند (هُبَل) في الكعبة سبعة قد كتبوا على كلّ واحد شيئا من أهمّ ما

يَعْرِض لهم في شؤونهم، كتبوا على أحدها العقل في الديَة، إذا اختلفوا في تعيين من يحمل الدية منهم ؛ وأزلام لإثبات النسب، مكتوب على واحد « منكم » ، وعلى واحد « من غَيْرِكم » ، وفي آخر « مُلْصَق ». وكانت لهم أزلام لإعطاء الحقّ في المياه إذا تنازعوا فيها. وبهذه استقسم عبد المطلب حين استشار الآلهة في فداء ابنه عبد الله من النَّذْر الذي نذره أن يذبحه إلى الكعبة بعشرة من الإبل ، فخرج الزلم على عبد الله فقالوا له : أرض الآلهة فزاد عشرة حتّى بلغ مائة من الإبل فخرج الزّلم على الإبل فنحرها . وكان الرجل قد يتّخذ أزلاما لنفسه، كما ورد في حديث الهجرة « أنّ سُراقة ابنَ مالك لمّا لحق النبيء — صلى الله عليه وسلم — ليأتي بخبره إلى أهل مكة استقسم بالأزلام فخرج له ما يكره » .

والإشارة في قوله « ذلكم فسق » راجعة إلى المصدر وهو «أن تستقسموا». وجيء بالإشارة للتنبيه عليه حتّى يقع الحكم على متميّز معيّن .

والفسق : الخروج عن الدين ، وعن الخير ، وقد تقدّم عند قوله تعالى « وما يضلّ به إلاّ الفاسقين » في سورة البقرة .

وجعل الله الاستقسام فسقا لأنّ منه ماهو مقامرة ، وفيه ماهو من شرائع الشرك ، لتطلّب المسبّبات من غير أسبابها ، إذ ليس الاستقسام سببا عاديّا مضبوطا ، ولا سببا شرعيّا ، فتمحّض لأن يكون افتراء ، مع أنّ ما فيه من توهّم الناس إيّاه كاشفا عن مراد الله بهم ، من الكذب على الله ، لأنّ الله نصب لمعرفة المسبّبات أسبابا عقليّة : هي العلوم والمعارف المنتزعة من العقل ، أو من أدلّته ، كالتجربة، وجعل أسبابا لا تعرف سببيتها إلاّ بتوقيف منه على لسان الرّسل : كجعل الزوال سببا للصّلاة . وما عدا ذلك كذب وبهتان ، فمن أجل ذلك كان فسقا ، ولذلك قال فقهاؤنا بجرحة من ينتحل ادّعاء معرفة الغيوب .

وليس من ذلك تعرّف المسبّبات من أسبابها كتعرّف نزول المطر من السحاب، وترقّب خروج الفرخ من البيضة بانقضاء مدّة الحضانة، وفي الحديث «إذا نشأت بَحْرِيَّة ثم تشاءَمَتْ فتلكَ عين غُدَيْقَة» أي سحابة من جهة بحرهم، ومعنى «عين» أنها كثيرة المطر.

وأمّا أزلام الميسر، فهي فسق، لأنّها من أكل المال بالباطل،

﴿ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ﴾

جملة وقعت معترضة بين آية المحرّمات المتقدّمة، وبين آية الرخصة الآتية: وهي قوله «فمن اضطرّ في مخمصة» لأنّ اقتران الآية بفاء الفريع يقضي باتّصالها بما تقدّمها. ولا يصلح للاتّصال بها إلاّ قوله «حرّمت عليكم الميتة» الآية.

والمناسبة في هذا الاعتراض: هي أنّ الله لمّا حرّم أمورا كان فعلها من جملة دين الشرك، وهي ما أهلّ لغير الله به، وما ذبح على النصب، وتحريم الاستقسام بالأزلام، وكان في كثير منها تضييق عليهم بمفارقة معتادهم، والتقليل من أقواتهم، أعقب هذه الشدّة بإيناسهم بتذكير أنّ هذا كلّه إكمال لدينهم، وإخراج لهم من أحوال ضلال الجاهلية، وأنّهم كما أُيِّدوا بدين عظيم سَمْح فيه صلاحهم، فعليهم أن يقبلوا ما فيه من الشدّة الراجعة إلى إصلاحهم: فالبعض مصلحته راجعة إلى المنافع البدنية، والبعض مصلحتهُ راجعة إلى الترفّع عن حَضيض الكفر: وهو ما أهلّ به لِغير الله، وما ذُبح على النُصُب. والاستقسامُ بالأزلام أذكرهم بفوزهم على من يناويهم، وبمحاسن دينهم وإكماله، فإنّ من إكمال الإصلاح إجراء الشدّة عند الاقتضاء. وذُكّروا بالنعمة، على عادة القرآن في تعقيب الشدّة باللين. وكان المشركون، زمانا، إذا سمعوا أحكام الاسلام رجَوا أن تثقل على المسلمين فيرتدّوا عن الدّين، ويرجعوا

إلى الشرك، كما قال المنافقون « لا تُنفقوا على مَن عند رسول الله حتّى يَنْفَضّوا ». فلمّا نزلت هذه الأحكام أنزل الله هذه الآية : بشارة للمؤمنين، ونكاية بالمشركين. وقد روي : أنّها نزلت يوم فتح مكة، كما رواه الطبرى عن مجاهد، والقرطبي عن الضحّاك. وقيل : نزلت يوم عرفة في حجّة الوداع مع الآية التي ستأتي عقبها. وهو ما رواه الطبري عن ابن زيد وجمع، ونسبه ابن عطيّة إلى عمر بن الخطاب وهو الأصحّ.

فـ«اليوم» يجوز أن يُراد به اليوم الحاضر، وهو يوم نزول الآية، وهو إن أريد به يوم فتح مكة، فلا جرم أنّ ذلك اليوم كان أبهج أيّام الإسلام، وظهر فيه من قوّة الدين، بين ظهراني من بقي على الشرك، ما أيْأسَهم من تقهقر أمر الإسلام، ولاشكّ أنّ قلوب جميع العرب كانت متعلّقة بمكة وموسم الحجّ ومناسكه : التي كانت فيها حياتهم الاجتماعية والتجارية والدينية والأدبية، وقوام شؤونهم، وتعارفهم، وفصل نزاعهم، فلا جرم أن يكون انفراد المسلمين بتلك المواطن قاطعا لبقية آمالهم : من بقاء دين الشرك، ومن محاولة الفتّ في عضد الإسلام. فذلك اليوم على الحقيقة : يوم تمام اليأس وانقطاع الرجاء، وقد كانوا قبل ذلك يعاودهم الرجاء تارة. فقد قال أبو سفيان يوم أحد « اعْلُ هُبَل — وقال — لنا العُزّى ولا عُزّى لكم ». وقال صفوان بن أمية أو أخوه، يوم هوازن، حين انكشف المسلمون وظنّها هزيمة للمسلمين : « ألا بطل السحر اليوم ».

وكان نزول هذه الآية يوم حجّة الوداع مع الآية التي بعدها، كما يؤيّده قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في خطبته يومئذ في قول كثير من أصحاب السير « أيها الناس إنّ الشيطان قد يَئس أن يُعبد في بلدكم هذا ولكنه قد رضي منكم بما دون ذلك فيما تَحْقرون من أعمالكم فاحذروه على أنفسكم ».

و(اليوم) يجوز أن يراد به يوم معين، جدير بالامتنان بزمانه،

ويجوز أن يجعل (اليومَ) بمعنى الآن، أي زمان الحال، الصادق بطائفة من الزمان، رَسخ اليأس، في خلالها، في قلوب أهل الشرك بعد أن خامر نفوسهم التردّد في ذلك، فإنّ العرب يطلقون (اليوم) على زمن الحال، (والأمس) على الماضي، و(الغد) على المستقبل. قال زهير:

وأعْلَمُ عِلم اليومِ والأمسِ قبلَه ولكِنَّني عن عِلمِ مَا في غد عَمِي

يريد باليوم زمان الحال، وبالأمس ما مضى، وَبالغد ما يستقبل، ومنه قول زياد الأعجم:

رأيتُك أمسِ خيرَ بني مَعَدّ وأنتَ اليوم خيرُ منكَ أمسِ
وأنت غدًا تزيد الخير خيرا كذاكَ تزيد سادةُ عبدِ شمس

وفعل «يئس» يتعدّى بـ(مِن) إلى الشيء الذي كان مرجوًا من قبلُ، وذلك هو القرينة على أنّ دخول (من) التي هي لتعدية «يئس» على قوله «دينكم»، إنّما هو بتقدير مضاف، أي يئسوا من أمر دينكم، يعني الإسلام، ومعلوم أنّ الأمر الذي كانوا يطمعون في حصوله: هو فتور انتشار الدين وارتداد متّبعيه عنه.

وتفريع النهي عن خشية المشركين في قوله: «فلا تَخشَوْهم» على الإخبار عن يأسهم من أذى الدين: لأنّ يأس العدوّ من نوال عدوّه يزيل بأسه، ويذهب حماسه، ويقعده عن طلب عدوّه. وفي الحديث: «نُصِرْتُ بالرّعْب». فلمّا أخبر عن يأسهم طمّن المسلمين من بأس عدوّهم، فقال «فلا تخشوهم واخشون» أو لأنّ اليأس لمّا كان حاصلا من آثار انتصارات المسلمين، يوما فيوما، وذلك من تأييد الله لهم، ذكّر الله المسلمين بذلك بقوله «اليومَ يئس الذين كفروا من دينكم»، وإنّ فريقا لم يغن عنهم بأسهم من الله شيئا لأحرياء بأن لا يُخشى بأسهم، وأن يُخشى مَن خذَلهم ومكّن أولياءه منهم.

وقد أفاد قوله «فلا تخشوهم واخشون» مفاد صيغة الحصر ، ولو قيل : فإيّاي فاخشون لجرى على الأكثر في مقام الحصر ، ولكن عُدل إلى جملتي نفي وإثبات : لأنّ مفاد كلتا الجملتين مقصود ، فلا يحسن طيّ إحداهما. وهذا من الدواعي الصارفة عن صيغة الحصر إلى الإتيان بصيغتي إثبات ونفي ، كقول السموأل أو عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثيّ :

تَسيل على حدّ الظّبَاتِ نفوسنـــا ولَيْسَتْ على غير الظُبات تسيل

ونظيره قوله الآتي « فلا تَخْشَوُا الناسَ واخشَون » .

﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾

إن كانت آية « اليوم أكملت لكم دينكم » نزلت يوم حجّة الوداع بعد آية «اليوم يئس الذين كفروا من دينكم » بنحو العامين ، كما قال الضحّاك ، كانت جملة مستقلّة ، ابتدائية ، وكان وقوعها في القرآن ، عقب التي قبلها ، بتوقيف النبيء — صلى الله عليه وسلم — بجمعها مع نظيرها في إكمال أمر الدّين ، اعتقادا وتشريعا ، وكان اليوم المعهود في هذه غير اليوم المعهود في التي قبلها وإن كانتا نزلتا معا يومَ الحجّ الأكبر ، عام حجّة الوداع ، وهو ما رواه الطبري عن ابن زيد وآخرين . وفي كلام ابن عطيّة أنّه منسوب إلى عمر بن الخطّاب ، وذلك هو الراجح الذي عوّل عليه أهل العلم وهو الأصل في موافقة التلاوة للنزول ، كان اليومُ المذكور في هذه وفي التي قبلها يوما واحدا ، وكانت هذه الجملة تعدادا لمنّة أخرى ، وكان فصلُها عن التي قبلها جاريا على سنن الجمل التي تساق للتعداد في منّة أو توبيخ ، ولأجل ذلك : أعيد لفظ « اليوم » ليتعلّق بقوله « أكملت »، ولم يستغن بالظرف الذي تعلّق بقوله « يئِسَ » فلم يقل : وأكملت لكم دينكم .

والدّين : ما كلف الله به الأمّة من مجموع العقائد ، والأعمال ، والشرائع ، والنظم . وقد تقدّم بيان ذلك عند قوله تعالى «إنّ الدين عند الله الإسلام» في سورة آل عمران. فإكمال الدين هو إكمال البيان المراد لله تعالى الذي اقتضت الحكمة تنجيمه ، فكان بعد نزول أحكام الاعتقاد ، التي لا يسع المسلمين جهلها ، وبعد تفاصيل أحكام قواعد الإسلام — التي آخرها الحجّ — بالقول والفعل ، وبعد بيان شرائع المعاملات وأصول النظام الإسلامي ، كان بعد ذلك كلّه قد تمّ البيان المراد لله تعالى في قوله « ونزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكلّ شيء » وقوله « لتبيّن للناس ما نزّل اليهم » بحيث صار مجموع التشريع الحاصل بالقرآن والسنّة ، كافيا في هدي الأمّة في عبادتها ، ومعاملتها ، وسياستها ، في سائر عصورها ، بحسب ما تدعو اليه حاجاتها ، فقد كان الدين وافيا في كلّ وقت بما يحتاجه المسلمون. ولكن ابتدأتْ أحوال جماعة المسلمين بسيطة ثمّ اتّسعت جامعتهم ، فكان الدين يكفيهم لبيان الحاجات في أحوالهم بمقدار اتّساعها ، إذ كان تعليم الدين بطريق التدريج ليتمكّن رسوخُه ، حتّى استكملت جامعة المسلمين كلّ شؤون الجوامع الكبرى ، وصاروا أمّة كأكمل ما تكون أمّة ، فكمل من بيان الدين ما به الوفاء بحاجاتهم كلّها ، فذلك معنى إكمال الدين لهم يومئذ. وليس في ذلك ما يشعر بأنّ الدين كان ناقصا ، ولكن أحوال الأمّة في الأمَمِيَّة غير مستوفاة ، فلمّا توفّرتْ كمل الدين لهم فلا إشكال على الآية . وما نزل من القرآن بعد هذه الآية لعلّه ليس فيه تشريع شيء جديد ، ولكنّه تأكيد لما تقرّر تشريعه من قبل بالقرآن أو السنّة. فما نجده في هذه السورة من الآيات ، بعد هذه الآية، ممّا فيه تشريع أنف مثل جزاء صيد المحرم ، نجزم بأنّها نزلت قبل هذه الآية وأنّ هذه الآية لمّا نزلت أمر بوضعها في هذا الموضع . وعن ابن عباس : لم ينزل على النبيء بعد ذلك اليوم تحليل ولا تحريم ولا فرض. فلو أنّ المسلمين أضاعوا كلّ أثارة من علم — والعياذ بالله — ولم يبق بينهم إلاّ القرآن لاستطاعوا

الوصول به إلى ما يحتاجونه في أمور دينهم. قال الشاطبي «القرآن ، مع اختصاره ، جامع. و لايكون جامعا إلاّ والمجموع فيه أمور كلّيّة، لأنّ الشريعة تمّت بتمام نزوله لقوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم»، وأنت تعلم : أنّ الصلاة ، والزكاة ، والجهاد ، وأشباه ذلك ، لم تبيّن جميع أحكامها في القرآن ، إنّما بيّنتها السُنَّة، وكذلك العاديّات من العقود والحدود وغيرها ، فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليّاتها المعنويّة ، وجدناها قد تضمّنها القرآن على الكمال ، وهي : الضروريّات ، والحاجيات ، والتحسينات وَمُكمل كلّ واحد منها ، فالخارج عن الكتاب من الأدلّة: وهو السنّة ، والإجماع ، والقياس ، إنّما نشأ عن القرآن. وفي الصحيح عن ابن مسعود أنّه قال «لَعَنَ الله الوَاشمَات والمستوشمات والواصلات والمستوصلات والمتنمصات للحسن المغيِّرات خلقَ الله » فبلغ كلامه امرأة من بني أسد يقال لها : أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأتته فقالت : « لعنتَ كذا وكذا » فذكَرْته ، فقال عبد الله « وما لِي لا ألعن مَن لعنَ رسولُ الله وهو في كتاب الله ، فقالت المرأة « لقد قرأت مابين لَوْحَي المصحف ، فما وجدتُه ، فقال « لئن كنتِ قرأتيه لقد وجدتيه » : قال الله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » اهـ.

فكلام ابن مسعود يشير إلى أنّ القرآن هو جامع أصول الأحكام ، وأنّه الحجّة على جميع المسلمين ، إذ قد بلغ لجميعهم ولا يسعهم جهل ما فيه ، فلو أنّ المسلمين لم تكن عندهم أثارة من علم غير القرآن لكفاهم في إقامة الدين ، لأنّ كلّيّاته وأوامره المفصّلة ظاهرة الدلالة ، ومجملاته تبعث المسلمين على تعرّف بيانها من استقراء أعمال الرسول وسلف الأمّة ، المتلقّين عنه ، ولذلك لمّا اختلف الأصحاب في شأن كتابة النبيء لهم كتابا في مرضه قال عمر : حسبنا كتاب الله ، فلو أنّ أحدا قصر نفسه على علم القرآن فوجد « أقيموا الصلاة — وآتوا حقّه يوم حصاده — وكُتب عليكم الصيام — وأتِمّوا الحجّ والعمرة لله » ، لتطلّب بيان ذلك ممّا تقرّر من عمل سلف الأمّة،

وأيضا ففي القرآن تعليم طرق الاستدلال الشرعية كقوله «لَعَلِمَهُ الذين يستنبطونه منهم» .

فلا شكّ أنّ أمر الإسلام بدئ ضعيفا ثم أخذ يظهر ظهورَ سنا الفجر ، وهو في ذلك كلّه دين ، يبيّن لأتباعه الخير والحرام والحلال ، فما هاجر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلاّ وقد أسلم كثير من أهل مكّة ، ومعظم أهل المدينة ، فلمّا هاجر رسول الله أخذ الدين يظهر في مظهر شريعة مستوفاة فيها بيان عبادة الأمّة ، وآدابها ، وقوانين تعاملها ، ثم لمّا فتح الله مكة وجاءت الوفود مسلمين ، وغلب الإسلام على بلاد العرب ، تمكّن الدين وخدمتْه القوةُ ، فأصبح مرهوبا بأسُه ، ومَنَع المشركين من الحجّ بعد عام ، فحجّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عام عشرة وليس معه غير المسلمين ، فكان ذلك أجلى مظاهر كمال الدين : بمعنى سلطان الدين وتمكينه وحفظه ، وذلك تَبيَّن واضحا يومَ الحجّ الذي نزلت فيه هذه الآية.

لم يكن الدين في يوم من الأيام غير كاف لأتباعه : لأنّ الدين في كلّ يوم ، من وقت البعْثة ، هو عبارة عن المقدار الذي شرعه الله للمسلمين يوما فيوما ، فمن كان من المسلمين آخذا بكلّ ما أنزل اليهم في وقت من الأوقات فهو متمسّك بالإسلام ، فإكمال الدين يوم نزول الآية إكمال له فيما يُراد به ، وهو قبل ذلك كامل فيما يراد من أتباعه الحاضرين .

وفي هذه الآيه دليل على وقوع تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

وإذا كانت الآية نازلة يوم فتح مكة ، كما يُروى عن مجاهد ، فإكمال الدين إكمال بقية ما كانوا محرومين منه من قواعد الإسلام ، إذ الإسلام قد فسّر في الحديث بما يشمل الحجّ ، إذ قد مكّنهم يومئذ

من أداء حجهم دون معارض ، وقد كمل أيضا سلطان الدين بدخول الرسول إلى البلد الذي أخرجوه منه ، ومكّنه من قلب بلاد العرب. فالمراد من الدين دين الإسلام وإضافته الى ضمير المسلمين لتشريفهم بذلك .

ولا يصحّ أن يكون المراد من الدين القرآن : لأنّ آيات كثيرة نزلت بعد هذه الآية ، وحسبك من ذلك بقيّة سورة المائدة وآية الكلالة ، التي في آخر النساء ، على القول بأنّها آخر آية نزلت ، وسورة « إذا جاء نصر الله » كذلك، وقد عاش رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بعد نزول آية « اليوْم أكملت لكم دينكم » نحوا من تسعين يوما ، يوحى إليه .

ومعنى (اليوم) في قوله « اليوم أكملت لكم دينكم » نظير معناه في قوله « اليوم يئس الذين كفروا من دينكم » .

وقوله « وأتممت عليكم نعمتي » إتمام النعمة : هو خلوصها ممّا يخالطها : من الحرج ، والتعب .

وظاهره أنّ الجملة معطوفة على جملة « أكملت لكم دينكم » فيكون متعلّقا للظرف وهو اليوم ، فيكون تمام النعمة حاصلا يوم نزول هذه الآية. وإتمام هذه النعمة هو زوال ما كانوا يلقونه من الخوف فمكّنهم من الحج آمين ، مؤمنين ، خالصين ، وطوّع اليهم أعداءهم يوم حجّة الوداع ، وقد كانوا من قبل في نعمة فأتمّها عايهم ، فلذلك قيّد إتمام النعمة بذلك اليوم ، لأنّه زمان ظهور هذا الإتمام : إذ الآية نازلة يوم حجّة الوداع على أصحّ الأقوال ، فإن كانت نزلت يوم فتح مكة، وإن كان القول بذلك ضعيفا ، فتمام النعمة فيه على المسلمين : أنْ مكّنهم من أشدّ أعدائهم ، وأحرصهم على استئصالهم ، لكن يناكده قوله « أكملت لكم دينكم » إلاّ على تأويلات بعيدة .

وظاهر العطف يقتضي : أنّ تمام النعمة منّة أخرى غير إكمال الدين ،

وهي نعمة النصر ، والأخوّة ، وما نالوه من المغانم ، ومن جملتها إكمال الدين ، فهو عطف عامّ على خاصّ. وجوّزوا أن يكون المراد من النعمة الدّين ، وإتمامها هو إكمال الدين ، فيكون مفاد الجملتين واحدا ، ويكون العطف لمجرّد المغايرة في صفات الذات ، ليفيد أنّ الدين نعمة وأنّ إكماله إتمام للنعمة ؛ فهذا العطف كالذي في قول الشاعر أنشده الفرّاء في معاني القرآن :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المُزْدَحَمْ

وقوله «ورضيتُ لكم الإسلام دينا» الرضى بالشيء الرّكون اليه وعدم النفرة منه ، ويقابله السخط : فقد يرضى أحد شيئا لنفسه فيقول: رضيتُ بكذا ، وقد يرضى شيئا لغيره ، فهو بمعنى اختياره له ، واعتقاده مناسبته له ، فيعدّى باللام : للدلالة على أنّ رضاه لأجل غيره ، كما تقول : اعتذرت له. وفي الحديث «إنّ الله يرضى لكم ثلاثا» ، وكذلك هنا ، فلذلك ذكر قوله «لكم» وعُدّي «رَضيت» إلى الإسلام بدون الباء . وظاهر تناسق المعطوفات : أنّ جملة «رضيت» معطوفة على الجملتين اللتين قبلها ، وأنّ تعلّق الظرف بالمعطوف عليه الأول سار الى المعطوفين ، فيكون المعنى : ورضيت لكم الإسلام دينا اليومَ . وإذ قد كان رضى الإسلام دينا للمسلمين ثابتا في علم الله ذلك اليومَ وقبلَه ، تعيّن التأويل في تعليق ذلك الظرف بـ(رضيت) ؛ فتأوّله صاحب الكشّاف بأنّ المعنى : آذنتكم بذلك في هذا اليوم ، أي أعلمتكم : يعني أي هذا التأويل مستفاد من قوله (اليوم)، لأنّ الذي حصل في ذلك اليوم هو إعلان ذلك ، والإيذان به ، لا حصول رضى الله به دينا لهم يومئذ ، لأنّ الرضى به حاصل من قبل، كما دلّت عليه آيات كثيرة سابقة لهذه الآية . فليس المراد أنّ «رضيت» مجاز في معنى «أذنت» لعدم استقامة ذلك : لأنّه يزول منه معنًى اختيار الإسلام لهم ، وهو المقصود ، ولأنّه لايصلح للتعدّي إلى قوله «الإسلام». وإذا كان كذلك فدلالة الخبر على معنى الإيذان من دلالته على لازم من لوازم معناه بالقرينة المعيّنة ، فيكون من الكناية في التركيب. ولو شاء أحد أن يجعل

هذا من استعمال الخبر في لازم الفائدة، فكما استعمل الخبر كثيرا في الدلالة على كون المخبر عالما به، استعمل هنا في الدلالة على الإعلام وإعلانه.

وقد يدلّ قوله «ورضيت لكم الإسلام دينا» على أنّ هذا الدين دين أبَدي : لأنّ الشيء المختار المدّخر لا يكون الاّ أنفس ما أُظهر من الأديان، والأنفس لا يبطله شيء إذ ليس بعده غاية، فتكون الآية مشيرة إلى أنّ نسخ الأحكام قد انتهى.

﴿ فَمَنُ اُضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 5

وجود الفاء في صدر هذه الجملة، مع عدم مناسبة ما بعد الفاء لما وَليته، يعيِّن أن تكون متّصلة ببعض الآيِ التي سبقت، وقد جعلها المفسّرون مرتبطة بآية تحريم الميتة وما عطف عليها من المأكولات، من غير تعرّض في كلامهم إلى انتظام نظم هذه الآية مع التي قبلها. وقد انفرد صاحب الكشّاف ببيان ذلك فجعل ما بين ذلك اعتراضا.

ولا شكّ أنّه يَعني باتّصال هذه الجملة بما قبلها: اتّصال الكلام الناشئ عن كلام قبله، فتكون الفاء عنده للفصيحة، لأنّه لمّا تضمّنت الآيات تحريم كثير ممّا كانوا يقتاتونه، وقد كانت بلاد العرب قليلة الأقوات، معرّضة للمخمصة: عند انحباس الأمطار، أو في شدّة كَلَب الشتاء، فلم يكن عندهم من صنوف الأطعمة ما يعتاضون ببعضه عن بعض، كما طفحت به أقوال شعرائهم.

فلا جرم أن يكون تحريم كثير من معتاد طعامهم مؤذنا بتوقّعٍ منهم أن يفضي ذلك إلى امتداد يد الهلاك اليهم عند المخمصة، فناسب أن

يفصح عن هذا الشرط المعرب عن أحوالهم بتقدير : فإن خشيتم الهلاك في مخمصة فمن اضطرّ في مخمصة الخ. ولا تصلح الفاء على هذا الوجه للعطف : إذ ليس في الجمل السابقة من جمل التحريم ما يصلح لعطف «من اضطرّ في مخمصة» عليه.

والأحسن عندي أن يكون موقع «فمن اضطرّ في مخمصة» متّصلا بقوله «ورضيت لكم الإسلام دينا،» اتّصال المعطوف بالمعطوف عليه، والفاء للتفريع : تفريع منّة جزئيّة على منّة كليّة، وذلك أنّ الله امتنّ في هذه الجمل الثلاث بالإسلام ثلاث مرّات : مرّة بوصفه في قوله «دينكم»، ومرّة بالعموم الشامل له في قوله «نعمتي»، ومرّة باسمه في قوله «الإسلام» ؛ فقد تقرّر بينهم : أنّ الإسلام أفضل صفاته السماحة والرفق، من آيات كثيرة قبل هذه الآية، فلمّا علمهم يوجسون خيفة الحاجة في الأزمات بعد تحريم ما حرّم عليهم من المطعومات، وأعقب ذلك بالمنّة ثم أزال عقب ذلك ما أوجسوه من نفوسهم بقوله «فمن اضطرّ» الخ ؛ فناسب أن تعطف هاته التوسعة، وتفرّع على قوله «ورضيتُ لكم الإسلام دينا» وتُعَقَّب المنّة العامّة بالمنّة الخاصّة.

والاضطرار : الوقوع في الضرورة، وفعله غلب عليه البناء للمجهول، وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى «ثم أضطرّه إلى عذاب النار» في سورة البقرة.

والمخمصة : المجاعة، اشتقّت من الخَمَص وهو ضمور البطن، لأنّ الجوع يضمر البطون، وفي الحديث «تغدو خِماصا فتروح بِطَانا».

والتجانف : التمايل، والجَنَف : الميل، قال تعالى «فمن خَاف من موص جَنَفًا» الآية. والمعنى أنّه اضطرّ غير مائل إلى الحرام من أخذ أموال الناس، أو من مخالفة الدين. وهذه حال قصد بها ضبط حالة الاضطرار في الإقدام والإحجام، فلا يقدم على أكل المحرّمات إذا كان رائما بذلك تناولها مع ضعف الاحتياج، ولا يحجم عن تناولها إذا خشي أن

يتناول ما في أيدي الناس بالغصْب والسرقة، وهذا بمنزلة قوله «فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد»، أي غير باغ ولا عاد على الناس ولا على أحكام الدين .

ووقع قوله «فإنّ الله غفور رحيم» مغنيا عن جواب الشرط لأنّه كالعلّة له، وهي دليل عليه، والاستغناء بمثله كثير في كلام العرب وفي القرآن . والتقديرُ : فمن اضطُرّ في مخمصة غير متجانف لإثم فلهُ تناول ذلك إنّ الله غفور، كما قال في الآية نظيرتها «فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إنّ الله غفور رحيم» .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ﴾

إن كان الناس قد سألوا عمّا أحِلّ لهم من المطعومات بعد أن سمعوا ما حرّم عليهم في الآية السابقة، أو قبل أن يسمعوا ذلك، وأريد جوابهم عن سؤالهم الآن، فالمضارع مستعمل للدلالة على تجدّد السؤال، أي تكرّره أو توقّع تكرّره. وعليه فوجه فصل جملة «يسألونك» أنّها استئناف بيانيّ ناشئ عن جملة «حرّمت عليكم الميتة» وقوله «فمن اضطرّ في مخمصة»؛ أو هي استئناف ابتدائي : للانتقال من بيان المحرّمات إلى بيان الحلال بالذات، وإن كان السؤال لم يقع، وإنّما قصد به توقّع السؤال، كأنّه قيل : إن سألوكَ، فالاتيان بالمضارع بمعنى الاستقبال لتوقّع أن يسأل الناس عن ضبط الحلال، لأنّه ممّا تتوجّه النفوس إلى الإحاطة به، وإلى معرفة ما عسى أن يكون قد حرّم عليهم من غير ما عُدّد لهم في الآيات السابقة، وقد بيّنّا في مواضع ممّا تقدّم منها قولهتعالى «يسألونك عن الأهلّة» في سورة البقرة : أنّ صيغة يسألونك في القرآن تحتمل الأمرين. فعلى الوجه الأوّل يكون الجواب قد حصل ببيان المحرّمات أوّلا ثم ببيان الحلال، أو ببيان الحلال فقط، إذا كان

بيان المحرّمات سابقا على السؤال ، وعلى الوجه الثاني قد قصد الاهتمام ببيان الحلال بوجه جامع ، فعنون الاهتمام به بإيراده بصيغة السؤال المناسب لتقدّم ذكره .

و«الطيّبات» صفة لمحذوف معلوم من السياق، أي الأطعمة الطيّبة ، وهي الموصوفة بالطِّيب، أي التي طابت. وأصل معنى الطيب معنى الطّهارة والزكاء والوقع الحسن في النفس عاجلا وآجلا ، فالشيء المستلذّ إذا كان وخِما لا يسمّى طيِّبا : لأنّه يعقب ألما أو ضُرّا ، ولذلك كان طيّب كلّ شيء أن يكون من أحسن نوعه وأنفعه. وقد أطلق الطيِّب على المباح شرعا ؛ لأنّ إباحة الشرع الشيء علامة على حسنه وسلامته من المضرّة ؛ قال تعالى « كلوا ممّا في الأرض حلالا طيّبا ». والمراد بالطّيبات في قوله « أحلّ لكم الطيّبات » معناها اللغوي ليصحّ إسناد فعل (أحِلّ) اليها. وقد تقدّم شيء من معنى الطيّب عند قوله تعالى « يـأيّها الناس كلوا ممّا في الأرض حلالا طيّبا » في سورة البقرة ، ويجيء شيء منه عند قوله تعالى « والبلد الطيّب » في سورة الأعراف .

و«الطيّبات » وصف للأطعمة قُرِن به حكم التحليل ، فدلّ على أنّ الطّيبَ علّة التحليل ، وأفاد أنّ الحرام ضدّه وهو الخبائث، كما قال في آية الأعراف ، في ذكر الرسول — صلى الله عليه وسلم — « ويحلّ لهم الطّيبات ويحرّم عليهم الخبائث » .

وقد اختلفت أقوال السلف في ضبط وصف الطيّبات ؛ فعن مالك : الطيّبات الحلال ، ويتعيّن أن يكون مراده أنّ الحلّ هو المؤذن بتحقّق وصف الطِّيب في الطعام المباح ، لأنّ الوصف الطيّب قد يخفى ، فأخذ مالك بعلامته وهي الحلّ كيلا يكون قوله «الطيّبات» حوالة على ما لا ينضبط بين الناس مثل الاستلذاذ، فيتعيّن ، إذن ، أن يكون قوله « أحلّ لكم الطيّبات » غيْر مراد منه ضبط الحلال ، بل أريد به الامتنان

والإعلام بأنّ ما أحلّه الله لهم فهو طيّب، إبطالا لما اعتقدوه في زمن الشرك: من تحريم ما لا موجب لتحريمه، وتحليل ما هو خبيث. ويدلّ لذلك تكرّر ذكر الطيّبات مع ذكر الحلال في القرآن، مثل قوله «اليومَ أحلّ لكم الطيّبات» وقوله في الأعراف «ويُحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث». وعن الشافعي: الطيّبات: الحلال المستلذّ، فكلّ مستقذر كالوزغ فهو من الخبائث حرام. قال فخر الدين: العبرة في الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الجميلة، فإنّ أهل البادية يستطيبون أكل جميع الحيوانات، وتتأكّد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى «خلق لكم ما في الأرض جميعا» فهذا يقتضي التمكّن من الانتفاع بكلّ ما في الأرض، إلاّ أنّه دخله التخصيص بحرمة الخبائث، فصار هذا أصلا كبيرا في معرفة ما يحلّ ويحرم من الأطعمة. منها أنّ لحم الخيل مباح عند الشافعي. وقال أبو حنيفة: ليس بمباح. حجّة الشافعي أنّه مستلذّ مستطاب، والعلم بذلك ضروري، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حلالا، لقوله تعالى «أحل لكم الطيّبات». وفي شرح الهداية في الفقه الحنفي لمحمد الكاكي «أنّ ما استطابه العرب حلال، لقوله تعالى «ويحلّ لهم الطيّبات»، وما استخبثه العرب حرام، لقوله «ويحرّم عليهم الخبائث». والذين تعتبر استطابتهم أهل الحجاز من أهل الأمصار، لأنّ القرآن أنزل عليهم وخوطبوا به، ولم يُعتبر أهل البوادي لأنّهم يأكلون ما يجدون للضرورة والمجاعة. وما يوجد في أمصار المسلمين ممّا لا يعرفه أهل الحجاز رُدّ إلى أقرب ما يشبهه في الحجاز اه. وفيه من التحكّم في تحكيم عوائد بعض الأمّة دون بعض ما لا يناسب التشريع العامّ، وقد استقذر أهل الحجاز لحم الضبّ بشهادة قوله — صلى الله عليه وسلم — في حديث خالد بن الوليد «ليس هو من أرض قومي فأجدني أعافه» ومع ذلك لم يحرّمه على خالد.

والذي يظهر لي: أنّ الله قد ناط إباحة الأطعمة بوصف الطيّب فلا جرم أن يكون ذلك منظورا فيه إلى ذات الطعام، وهو أن يكون غير ضارّ ولا مستقذر ولا مناف للدين، وأمارة اجتماع هذه الأوصاف أن لا يحرّمه

الدّين ، وأن يكون مقبولا عند جمهور المُعتدلين من البشر ، من كلّ ما يعدّه البشر طعاما غير مستقذر ، بقطع النظر عن العوائد والمألوفات ، وعن الطبائع المنحرفات . ونحن نجد أصناف البشر يتناول بعضهم بعض المأكولات من حيوان ونبات ، ويترك بعضهم ذلك البعض . فمن العرب من يأكل الضبّ واليربوع والقنافذ ، ومنهم من لا يأكلها. ومن الأمم من يأكل الضفادع والسلاحف والزواحف ومنهم من يتقذّر ذلك . وأهل مدينة تونس يأبون أكل لحم أنثى الضأن ولحم المعز ، وأهل جزيرة شريك يستجيدون لحم المعز ، وفي أهل الصحاري تُستجاد لحوم الإبل وألبانُها ، وفي أهل الحضر من يكره ذلك ، وكذلك دوابّ البحر وسلاحفه وحيّاته. والشريعة أوسع من ذلك كلّه فلا يقضي فيها طبعُ فريق على فريق. والمحرّمات فيها من الطعوم ما يضرّ تناوله بالبدن أو العقل كالسموم والخمور والمخدّرات كالأفيون والحشيشة المخدّرة ، وما هو نجّس الذات بحكم الشرع ، وما هو مستقذر كالنخامة وذرق الطيور وأرواث النعام ، وما عدا ذلك لا تجد فيه ضابطا للتحريم إلاّ المحرّمات بأعيانها وما عداها فهو في قسم الحلال لمن شاء تناوله. والقول بأنّ بعضها حلال دون بعض بدون نصّ ولا قياس هو من القول على الله بما لا يعلمه القائل ، فما الذي سوّغ الظبي وحرّم الأرنب ، وما الذي سوّغ السمكة وحرّم حيّة البحر ، وما الذي سوّغ الجمل وحرّم الفرس ، وما الذي سوّغ الضبّ والقنفذ وحرّم السلحفاة ، وما الذي أحلّ الجراد وحرّم الحلزون ، إلاّ أن يكون له نصّ صحيح ، أو نظر رجيح ، وما سوى ذلك فهو ريح . وغرضنا من هذا تنوير البصائر إذا اعترى التردّد لأهل النظر في إناطة حظر أو إباحة بما لا نصّ فيه أو في مواقع المتشابهات .

﴿ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ 4 ﴾

يجوز أن يكون عطفا على (الطيّبات) عطف المفرد ، على نيّة مضاف محذوف، والتقدير : وصيد ما علّمتم من الجوارح ،يدلّ عليه قوله «فكلوا ممّا أمسكن عليكم» . فما موصولة وفاء « فكلوا» للتفريع .

ويجوز أن يكون عطف جملة على جملة، وتكون (ما) شرطية وجواب الشرط «فكلوا ممّا أمسكن» .

وخُصّ بالبيان من بين الطيّبات لأنّ طيبه قد يخفى من جهة خفاء معنى الذكاة في جرح الصيد، لا سيما صيد الجوارح، وهو محلّ التنبيه هنا الخاصّ بصيد الجوارح. وسيُذكر صيد الرماح والقنص في قوله تعالى « ليبلونّكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم». والمعنى : وما أمسك عليكم ما علّمتم بقرينة قوله بعدُ « فكُلوا ممّا أمسكن عليكم » لظهور أن ليس المراد إباحة أكل الكلاب والطيور المعلّمة .

والجوارح : جمع الجارح، أو الجارحة، جرى على صيغة جمع فاعلة،لأنّ الدوابّ مراعى فيها تأنيث جمعها ، كما قالت العرب للسباع : الكواسب ، قال لبيد

غُبْسٌ كواسِبُ ما يُمَنّ طعامها

ولذلك تُجمعَ جمعَ التأنيث، كما سيأتي « فكلوا ممّا أمسكن عليكم ».

(ومكلّبين) حال من ضمير (علّمتم) مبيّنة لنوع التعليم وهو تعليم المكلّب ، والمكلّب – بكسر اللام – بصيغة اسم الفاعل مُعلّم الكلاب ، يقال : مكلّب، ويقال : كَلاّب .

فمكلّبين،وصف مشتقّ من الاسم الجامد اشتقّ من اسم الكلب جريا على الغالب في صيد الجوارح ، ولذلك فوقوعه حالا من ضمير « علّمتم » ليس مخصّصا للعموم الذي أفاده قوله « وما علّمتم » فهذا العموم يشمل غير الكلاب

من فُهود وبُزَاة . وخالف في ذلك ابن عمر، حكى عنه ابنُ المنذر أنّه قصر إباحة أكل ما قتله الجارح على صيد الكلاب لقوله تعالى « مكلّبين » قال : فأمّا ما يصاد به من البزاةِ وغيرها من الطير فما أدركتَ ذكاته فذكّه فهو لك حلال وإلاّ فلا تَطْعَمْه. وهذا أيضا قول الضحّاك والسُّدّي.

فأمّا الكلاب فلا خلاف في إباحة عموم صيد المعلّمات منها . إلاّ ما شذّ من قول الحسن وقتادة والنخعي بكراهة صيد الكلب الأسود البهيم ، أي عامّ السواد ، محتجّين بقول النبيء – صلى الله عليه وسلم – « الكلب الأسود شيطان » أخرجه مسلم، وهو احتجاج ضعيف ، مع أنّ النبيء – عليه السلام – سمّاه كلبا ، وهل يشكّ أحد أنّ معنى كونه شيطانا أنّه مظنّة للعقر وسوء الطبع . على أنّ مورد الحديث في أنّه يقطع الصلاة إذا مرّ بين يدي المصلّي . على أنّ ذلك متأوّل . وعن أحمد بن حنبل : ما أعرف أحدا يرخّص فيه (أي في أكل صيده) إذا كان بهيما، وبه قال إسحق ابن راهويه . وكيف يصْنع بجمهور الفقهاء .

وقوله « تعلّمونهنّ مما علّمكم الله » حال ثانية ، قصد بها الامتنان والعبرة والمواهب التي أودعها الله في الإنسان ، إذ جعله معلّما بالجبلّة من يومَ قال « يآدم أنبئهم بأسمائهم »، والمواهب التي أودعها الله في بعض الحيوان، إذ جعله قابلا للتعلّم. فباعتبار كون مفاد هذه الحال هو مفاد عاملها تتنزّل منزلة الحال المؤكّدة ، وباعتبار كونها تضمّنت معنى الامتنان فهي مؤسّسة. قال صاحب الكشّاف « وفي تكرير الحال فائدةُ أنّ على كلّ آخذ علما أن لا يأخذه إلاّ من أقْتَلِ أهله علما وأنْحَرِهم دراية وأغوصِهم على لطائفه وحقائقه وإن احتاج إلى أن يضرب اليه أكبادَ الإبل ، فكم من آخذ عن غير متقن قد ضيّع أيّامه وعضّ عند لقاء النّحارير أنامله ».اهـ.

والفاء في قوله «فكلوا ممّا أمسكن عليكم» فاء الفصيحة عن قوله « وما علّمتم من الجوارح» إن جعلت (ما) من قوله « وما علّمتم » موصولة ، فإن جعلتها شرطية فالفاء رابطة للجواب .

وحرف (من) في قوله « ممّا أمسكن عليكم » للتبعيض، وهذا تبعيض شائع الاستعمال في كلام العرب عند ذكر المتناوَلات ، كقوله « كلوا من ثمره » . وليس المقصود النهي عن أكل جميع ما يصيده الصائد ، و لا أنّ ذلك احتراس عن أكل الريش ، والعظم، والجلد ، والقرون ؛ لأنّ ذلك كلّه لا يتوهّمه السامع حتّى يحترس منه .

وحرف (على) في قوله «ممّا أمسكن عليكم» بمعنى لام التعليل ، كما تقول : سجن على الاعتداء ، وضُرب الصبيّ على الكذب ، وقول علقمة ابن شيبان :

ونُطاعن الأعداءَ عن أبنائنا وعلَى بصائرنا وإن لم نُبْصِر

أي نطاعن على حقائقنا : أي لحماية الحقيقة ، ومن هذا الباب قوله تعالى « أمسك عليك زوجك » ، وقوله — صلى الله عليه وسلم — « أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك » .

ومعنى الآية إباحة أكل ما صاده الجوارح : من كلاب ، وفهود ، وسباع طير : كالبزاة ، والصقور ، إذا كانت معلّمة وأمسكت بعد إرسال الصائد. وهذا مقدار اتّفق علماء الأمّة عليه وإنّما اختلفُوا في تحقّق هذه القيود .

فأمّا شرط التعليم فاتّفقوا على أنّه إذا أُشلي ، فانْشلى ، فاشتدّ وراء الصيد ، وإذا دُعي فأقبل ، وإذا زجر فانزجر ، وإذا جاء بالصيد إلى ربّه ، أنّ هذا معلّم. وهذا على مراتب التعلّم. ويكتفي في سباع الطير بما دون ذلك : فيكتفى فيها بأن تؤمر فتطيع. وصفاتُ التعليم راجعة إلى عرف أهل الصيد ، وأنّه صار له معرفة ، وبذلك قال مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي : و لا حاجة إلى ضبط ذلك بمرّتيْن أو ثلاث ، خلافا لأحمد ، وأبي يوسف ، ومحمد .

وأمّا شرط الإمساك لأجل الصائد : فهو يعرف بإمساكها الصيد بعد إشلاء الصائد إيّاها ، وهو الإرسال من يده إذا كان مشدودا ، أو أمرُه إيّاها بلفظ اعتادت أن تفهم منه الأمر كقوله « هذا لكِ » لأنّ الإرسال يقوم مقام نية الذكاة . ثم الجارح ما دام في استرساله معتبر حتى يرجع إلى ربّه بالصيد. واختلفوا في أكل الجارح من الصيد قبل الإتيان به إلى ربّه هل يبطل حكم الإمساك على ربّه : فقال جماعة من الصحابة والتابعين : إذا أكل الجارح من الصيد لم تؤكل البقية ؛ لأنّه إنّما أمسك على نفسه ، لا على ربّه. وفي هذا المعنى حديث عديّ بن حاتم في الصحيح : أنّه سأل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن الكلب ، فقال « وإذا أكَل فلا تأكل فإنّما أمسك على نفسه ». وبه أخذ الشافعي ، وأحمد ، وأبو ثور ، وإسحاق. وقال جماعة من الصحابة : إذا أكل الجارح لم يضرّ أكله ، ويؤكل مابقي. وهو قول مالك وأصحابه : لحديث أبي ثَعْلبة الخُشَني ، في كتاب أبي داوود : أنّه سأل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال « وإن أكل منه » . ورام بعض أصحابنا أن يحتجّ لهذا بقوله تعالى « ممّا أمسكن عليكم » حيث جاء بمن المفيدة للتبعيض ، المؤذنة بأنّه يؤكل إذا بَقي بعضه ، وهو دليل واه فقد ذكرنا آنفا أنّ (مِن) تدخل على الاسم في مثل هذا وليس المقصود التّبعيض ، والكلب أو الجارح ، إذا أشلاه القنّاص فانشلى ، وجاء بالصيد إلى ربّه ، فهو قد أمسكه عليه وإن كان قد أكل منه ، فقد يأكل لفرط جوع أو نسيان. ونحا بعضهم في هذا إلى تحقيق أنّ أكل الجارح من الصيد هل يقدح في تعليمه ، والصواب أنّ ذلك لا يقدح في تعليمه ، إذا كانت أفعاله جارية على وفق أفعال الصيد ، وإنما هذا من الفلتة أو من التهوّر . ومال جماعة إلى الترخيص في ذلك في سباع الطير خاصّة ، لأنّها لا تفقه من التعليم ما يَفقه الكلب ، وروي هذا عن ابن عباس ، وحمّاد ، والنخعي ، وأبي حنيفة ، وأبي ثور .

وقد نشأ عن شرط تحقّق إمساكه على صاحبه مسألة لو أمسك الكلب أو الجارح صيدا لم يره صاحبه وتركه وزجع دونه ، ثم وجد الصائد

بعد ذلك صيدا في الجهة التي كان يجوسها الجارح أو عرف أثر كلبه فيه ؛ فعن مالك : لا يؤكل ، وعن بعض أصحابه : يؤكل. وأمّا إذا وجد الصائد سهمه في مقاتل الصيد فإنّه يؤكل لا محالة .

وأحسب أنّ قوله تعالى « ممّا أمسكن عليكم » احتراز عن أن يجد أحد صيدا لم يصده هو ، و لا رأى الجارح حين أمسكه ، لأنّ ذلك قد يكون موته على غير المعتاد فلا يكون ذكاة ، وأنّه لا يحرم على من لم يتصدّ للصيد أن يأكل صيدا رأى كلب غيره حين صاده إذا لم يجد الصائد قريبا ، أو ابتاعه من صائده ، أو استعطاه إيّاه.

وقوله « واذكروا اسم الله عليه » أمر بذكر الله على الصيد ، ومعناه أن يذكره عند الإرسال لأنه قد يموت بجرح الجارح ، وأمّا إذا أمسكه حيّا فقد تعيّن ذبحه فيذكر اسم الله عليه حينئذ . ولقد أبدع ايجازُ كلمة «عليه » ليشمل الحالتين. وحكمُ نسيان التسمية وتعمّد تركها معلوم من كتب الفقه والخلاف ، والدينُ يسر.

وقد اختلف الفقهاء : في أنّ الصيد رخصة ، أو صفة من صفات الذكاة. فالجمهور ألحقوه بالذكاة، وهو الراجح ، ولذلك أجازوا أكل صيد الكتابي دون المَجوسي. وقال مالك : هو رخصة للمسلمين فلا يؤكل صيد الكتابيّ و لا المجوسي وتلا قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا لَيَبْلُوَنَّكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ». وهو دليل ضعيف : لأنّه وارد في غير بيان الصيد ، ولكن في حُرمة الحَرم. وخالفه أشهب ، وابن وهب ، من أصحابه . ولا خلاف في عدم أكل صيد المجوسي إلاّ رواية عن أبي ثور إذ ألحقهم بأهل الكتاب فهو اختلاف في الأصل لا في الفرع.

وقوله « واتّقوا الله » الآية تذييل عامّ ختمت به آية الصيد، وهو عامّ المناسبة .

﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ﴾

يجيء في التقييد (باليوم) هنا ما جاء في قوله « اليوم يئس الذين كفروا من دينكم » وقوله « اليوم أكملت لكم دينكم »، عدا وجه تقييد حصول الفعل حقيقة بذلك اليوم ، فلا يجيء هنا ، لأنّ إحلال الطيّبات أمر سابق إذ لم يكن شيء منها محرّما ، ولكن ذلك اليوم كان يوم الإعلام به بصفة كلّية، فيكون كقوله « ورَضيت لكم الإسلام دينا » في تعلّق قوله «اليوم» به، كما تقدّم .

ومناسبة ذكر ذلك عقب قوله « اليوم يئسَ » و« اليوم أكملت » أنّ هذا أيضا منّة كبرى لأنّ إلقاء الأحكام بصفة كلّيّة نعمة في التفقّه في الدين.

والكلام على الطيّبات تقدّم آنفا ، فأعيدَ ليُبنى عليه قوله «وطعام الذين أوتوا الكتاب ». وعطفُ جملة « وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم » على جملة « اليومَ أحلّ لكم الطيّبات » لأجل ما في هذه الرخصة من المنّة لكثرة مخالطة المسلمين أهل الكتاب فلو حرّم الله عليهم طعامهم لشقّ ذلك عليهم .

والطعام في كلام العرب ما يطعَمه المرء ويأكله ، وإضافته إلى أهل الكتاب للملابسة، أي ما يعالجه أهل الكتاب بطبخ أو ذبح . قال ابن عطية : الطعام الذي لا محاولة فيه كالبُرّ والفاكهة ونحوهما لا يغيّره تملّك أحد له ، والطعام الذي تقع فيه محاولة صنعته لا تعلّق للدين بها كخَبْز الدقيق وعصر الزيت. فهذا إن تُجنِّبَ من الذميّ فعلى جهة التقذّر . والتذكية هي المحتاجة إلى الدّين والنية ، فلمّا كان القياس أن لا تجوز ذبائحهم رخّص الله فيها على هذه الأمّة وأخرجها عن القياس . وأراد بالقياس قياس أحوال

ذبائحهم على أحوالهم المخالفة لأحوالنا، ولهذا قال كثير من العلماء : أراد الله هنا بالطعام الذبائح ، مع اتّفاقهم على أنّ غيرها من الطعام مباح ، ولكن هؤلاء قالوا : إنّ غير الذبائح ليس مرادا، أي لأنّه ليس موضع تردّد في إباحة أكله .

والأولى حمل الآية على عمومها فتشمل كلّ طعام قد يظن أنّه محرّم علينا إذ تدخله صنعتهم ، وهم لا يتَوَقَّوْنَ ما نتوقّى ، وتدخله ذكاتهم وهم لا يشترطون فيها ما نشترطه. ودخل في طعامهم صيدهم على الأرجح.

والذين أوتوا الكتاب : هم أتباع التوراة والإنجيل ، سواء كانوا ممّن دعاهم موسى وعيسى — عليهما السلام — إلى اتّباع الدين ، أم كانوا ممّن اتّبعوا الدينين اختيارا؛ فإنّ موسى وعيسى دعَوا بني إسرائيل خاصّة ، وقد تهوّد من العرب أهل اليمن ، وتنصّر من العرب تغلب، وبهراء، وكلب، ولخم، ونَجران، وبعض ربيعة وغسّان ، فهؤلاء من أهل الكتاب عند الجمهور عدا عليّا بن أبي طالب فإنه قال : لا تحلّ ذبائح نصارى تغلب، وقال : إنّهم لم يتمسّكوا من النصرانية بشيء سوى شرب الخمر. وقال القرطبي : هذا قول الشافعي ، وروى الربيع عن الشافعي : لا خير في ذبائح نصارى العرب من تغلب. وعن الشافعي : من كان من أهل الكتاب قبل البعثة المحمّدية فهو من أهل الكتاب ، ومن دخل في دين أهل الكتاب بعد نزول القرآن فلا يقبل منه إلاّ الإسلام، ولا تقبل منه الجزية، أي كالمشركين .

وأمّا المجوس فليسوا أهل كتاب بالإجماع ، فلا تؤكل ذبائحهم ، وشذّ من جعلهم أهل كتاب. وأمّا المشركون وعبدة الأوثان فليسوا من أهل الكتاب دون خلاف.

وحكمة الرخصة في أهل الكتاب : لأنّهم على دين إلهي يُحرّم الخبائث ، ويتقيّ النجاسة ، ولهم في شؤونهم أحكام مضبوطة متّبعة

لا تظنّ بهم مخالفتها ، وهي مستندة للوحي الإلهي ، بخلاف المشركين وعبدة الأوثان . وأمّا المجوس فلهم كتاب لكنّه ليس بالإلهي، فمنهم أتباع (زَرّاد شْت) ، لهم كتابُ (الزندفستا) وهؤلاء هم محلّ الخلاف. وأمّا المجوس (المانَويّة) فهم إباحية فلا يختلف حالهم عن حال المشركين وعبدة الأوثان ، أو هم شرّ منهم. وقد قال مالك : ما ليس فيه ذكاة من طعام المجوس فليس بحرام يعني إذا كانوا يتّقون النجاسة. وفي جامع الترمذي : أنّ أبا ثعلبة الخشني سأل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن قدور المجوس. فقال له « أنْقُوها غسلا واطبخوا فيها » . وفي البخاري : أنّ أبا ثعلبة سأل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن آنيّة أهل الكتاب . فقال له « إن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها ثمّ كلوا فيها ». قال ابن العربي : « فغسل آنية المجوس فرض ، وغسل آنية أهل الكتاب ندب» . يُريد لأنّ الله أباح لنا طعام أهل الكتاب فقد علم حالهم ، وإنّما يسري الشكّ إلى آنيتهم من طعامهم وهو مأذون فيه ، ولم يبح لنا طعام المجوس، فذلك منزع التفرقة بين آنية الفريقين.

ثم الطعامُ الشامل للذكاة إنّما يعتبر طعاما لهم إذا كانوا يستحلّونه في دينهم ، ويأكله أحبارهم وعلماؤهم ، ولو كان ممّا ذكر القرآنُ أنّه حرّمه عليهم ، لأنّهم قد تأوّلوا في دينهم تأويلات ، وهذا قول مالك . وأرى أنّ دليله : أنّ الآية عمّمت طعامهم فكان عمومها دليلا للمسلمين ، ولا التفات إلى ما حكَى الله أنّه حرّمه عليهم ثم أباحه للمسلمين، فكان عموم طعامهم في شرعنا مُباحا ناسخا للمحرّم عليهم ، ولا نصيرُ إلى الاحتجاج «بشرع من قبلنا ...» إلاّ إذا لم يكن لنا دليل على حُكمه في شرعنا . وقيل : لا يؤكل ما علِمْنا تحريمه عليهم بنصّ القرآن، وهوقول بعض أهل العلم ، وقيل به في مذهب مالك ، والمعتمد عن مالك كراهة شحوم بقر وغنم اليهود من غير تحريم ؛ لأنّ الله ذكر أنه حرّم عليهم الشحوم .

ومن المعلوم أن لا تعمل ذكاة أهل الكتاب و لا إباحة طعامهم فيما حرّمه الله علينا بعينه : كالخنزير والدم، ولا ما حرّمه علينا بوصفه، الذي ليس بذكاة : كالميتة والمنخنقة والموقوذة والمتردّية والنطيحة وأكيلة السبع، إذا كانوا هم يستحلّون ذلك، فأمّا ما كانت ذكاتهم فيه مخالفة لذكاتنا مخالفةَ تقصير لا مخالفة زيادة فذلك محلّ نظر كالمضروبة بمحدّد على رأسها فتموت، والمفتولة العنق فتتمزّق العروق، فقال جمهور العلماء : لا يؤكل. وقال أبو بكر ابن العربي من المالكية : تؤكل. وقال في الأحكام : فإن قيل فما أكلوه على غير وجه الذكاة كالخنق وحطْم الرأس فالجواب : أنّ هذه ميتة، وهي حرام بالنّص، وإن أكلوها فلا نأكلها نحْن، كالخنزير فإنّه حلال لهم ومن طعامهم وهو حرام علينا — يريد بإباحته عند النصارى — ثم قال : ولقد سُئِلت عن النصراني يفتل عنق الدجاجة ثم يطبخها ؛ هل تؤكل معه أو تؤخذ طعاما منه، فقلت : تؤكل لأنها طعامه وطعام أحباره ورهبانه، وإن لم تكن هذه ذكاة عندنا ولكن الله تعالى أباح طعامهم مطلقا وكلّ ما يرونه في دينهم فإنّه حلال لنا في ديننا ». وأشكل على كثير من الناظرين وجه الجمع بين كلامي ابن العربي، وإنّما أراد التفرقة بين ما هو من أنواع قطع الحلقوم والأوداج ولو بالخنق، وبين نحْو الخنق لحبس النفّس، ورَضّ الرأس. وقول ابن العربي شذوذ .

وقوله « وطعامكم حلّ لهم » لم يعرّج المفسّرون على بيان المناسبة بذكر « وطعامكم حلّ لهم ». والذي أراه أنّ الله تعالى نبّهنا بهذا إلى التيسير في مخالطتهم، فأباح لنا طعامهم، وأباح لنا أن نُطعمهم طعامنا، فعُلم من هذين الحكمين أنّ علّة الرخصة في تناولنا طعامهم هو الحاجة إلى مخالطتهم، وذلك أيضا تمهيد لقوله بعد « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب » لأنّ ذلك يقتضي شدّة المخالطة معهم لتزوّج نسائهم والمصاهرة معهم .

﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ 5 ﴾

عُطف «والمحصنات من المؤمنات» على «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم» عطفَ المفرد على المفرد. ولم يعرّج المفسّرون على بيان المناسبة لذكر حِلّ المحصنات من المؤمنات في أثناء إباحة طعام أهل الكتاب، وإباحةِ تزوّج نسائهم. وعندي: أنّه إيماء إلى أنّهنّ أولى بالمؤمنين من محصنات أهل الكتاب، والمقصودُ هو حكم المحصنات من الذين أوتوا الكتاب فإنّ هذه الآية جاءت لإباحة التزوّج بالكتابيات. فقوله «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب» عطف على «وطعامُ الذين أوتُوا الكتاب حلّ لكم»؛ فالتقدير: والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب حِلّ لكم.

والمُحصنات: النسوة اللاءِ أَحْصَنَّهُنّ ما أَحْصَنَهُنّ، أي منعهنّ عن الخَنا أو عن الريب، فأطلق الإحصان: على المعصومات بعصمة الأزواج كما في قوله تعالى في سورة النساء عطفا على المحرّمات «والمحصنات من النساء»؛ وعلى المسلمات لأنّ الإسلام وَزَعَهن عن الخنا، قال الشاعر:

ويصدّهن عن الخنا الإسلام

وأطلق على الحرائر، لأنّ الحرائر يترفّعن عن الخنا من عهد الجاهلية.

ولا يصلح من هذه المعاني هنا الأوّل، إذ لا يحلّ تزوّج ذات الزوج، ولا الثاني لقوله «من المؤمنات» الذي هو ظاهر في أنّهنّ بعض المؤمنات فتعيّن معنى الحرية، ففسّرها مالك بالحرائر، ولذلك منع نكاح الحرّ

الأمةَ إلاّ إذا خشي العنت ولم يجد للحرائر طَوْلا ، وجوّز ذلك للعبد ، وكأنّه جعل الخطاب هنا للأحرار بالقرينة وبقرينة آية النساء « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات » وهو تفسير بيِّن ملتئم. وأصل ذلك لعمر بن الخطاب ومجاهد . ومن العلماء من فسّر المحصنات هنا بالعفائف ، ونقل عن الشعبي وغيره ، فمنعوا تزوّج غير العفيفة من النساء لرقّة دينها وسوء خلقها .

وكذلك القول في تفسير قوله « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» أي الحرائر عند مالك ، ولذلك منع نكاح إماء أهل الكتاب مطلقا للحرّ والعبد. والذين فسّروا المحصنات بالعفائف منعوا هنا ما منعوا هناك.

وشمل أهلُ الكتاب : الذمّيّين ، والمعاهدين ، وأهل الحرب ، وهو ظاهر، إلاّ أنّ مالكا كره نكاح النساء الحربيّات . وعن ابن عبّاس : تخصيص الآية بغير نساء أهل الحرب، فمنع نكاح الحربيات . ولم يذكروا دليله .

والأجور : المهور ، وسمّيت هنا (أجورا) مجازا في معنى الأعْواض عن المنافع الحاصلة من آثار عُقدة النكاح ، على وجه الاستعارة أوْ المجاز المرسل. والمَهْر شِعار متقادم في البشر للتفرقة بين النكاح وبين المخادنة. ولو كانت المهور أجورا حقيقة لوجب تحْديد مدّة الا نتفاع ومقدارِه وذلك مِمّا تنزّه عنه عقدة النكاح .

والقول في قوله « محصنين غير مسافحين ولا متّخذي أخدان » كالقول في نظيره « محصنات غير مسافحات » تقدّم في هذه السورة .

وجملة « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » معترضة بين الجمل . والمقصود التنبيه على أنّ إباحة تزوّج نساء أهل الكتاب لا يقتضي تزكية لحالهم ، ولكن ذلك تيسير على المسلمين. وقد ذُكر في سبب نزولها أنّ

نساء أهل الكتاب قلن « لولا أنّ الله رضيَ ديننا لم يبح لكم نكاحنا ».

والمرادُ بالإيمان الإيمانُ المعهود وهو إيمان المسلمين الذي بسببه لُقّبوا بالمؤمنين ، فالكفر هنا الكفر بالرسل، أي : ينكر الإيمان ، أي ينكر ما يقتضيه الإيمان من المعتقدات ، إذ الإيمان صار لَقبا لمجموع ما يجب التصديق به .

والحبْط ـ بسكون الموحّدة ـ والحُبوط : فساد شيء كان صالحا، ومنه سمّي الحَبَط ـ بفتحتين ـ مرض يصيب الإبل من جرّاء أكل الخَضِر في أوّل الربيع فتنتفخ أمعاؤها وربما ماتت. وفعل (حَبِط) يؤذن بأنّ الحابط كان صالحا فانقلب إلى فساد . والمراد من الفساد هنا الضياع والبطلان ، وهو أشدّ الفساد ، فدلّ فعل (حبِط) على أنّ الأعمال صالحة ، وحُذف الوصف لدلالة الفعل عليه. وهذا تشبيه لضياع الأعمال الصالحة بفَساد الذواتِ النافعة ، ووجه الشبه عدم انتفاع مكتسبها منها . والمراد ضياع ثوابها وما يترقّبه العامل من الجزاء عليها والفوْز بها .

والمراد التحذير من الارتداد عن الإيمان ، والترغيبُ في الدخول فيه كذلك ، ليعلم أهل الكتاب أنّهم لا تنفعهم قرباتهم وأعمالهم،ويعلم المشركون ذلك.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ ٦

إذا جرينا على ما تحصحص لدينا وتمحّص : من أنّ سورة المائدة هي من آخر السور نزولا ، وأنّها نزلت في عام حجّة الوداع ، جزمنا بأنّ هذه الآية نزلت هنا تذكيرا بنعمة عظيمة من نعم التّشريع : وهيَ منّة شرع التيمّم عند مشقّة التطهُّر بالماء ، فجزمنا بأنّ هذا الحكم كلّه مشروع من قبْل ، وإنَّما ذُكر هنا في عداد النّعم الّتي امتنّ الله بها على المسلمين ، فإنّ الآثار صحّت بأنّ الوضوء والغسل شرعا مع وجوب الصّلاة ، وبأنّ التيمّم شرع فى غزوة المريسيع سنة خمس أو ستّ. وقد تقدّم لنا في تفسير قوله تعالى « يـأيّها الّذين آمنوا لا تقربوا الصّلاة وأنتم سكارى » — في سورة النّساء — الخلاف فى أنّ الآية الّتي نزل فيها شرع التيمّم أهي آية سورة النّساء ، أم آية سورة المائدة . وذكرنا هنالك أنّ حديث الموطأ من رواية مالك عن عبد الرحمان بن القاسم عن أبيه عن عائشة ليس فيه تعيين الآية ولكن سَمّاها آية التيمّم ، وأنّ القرطبي اختار أنّها آية النّساء لأنّها المعروفة بآية التيمّم ، وكذلك اختار الواحدي في أسباب النّزول ، وذكرنا أنّ صريح رواية عمرو بن حُريث عن عائشة : أنّ الآية الّتي نزلت في غزوة المريسيع هي قوله تعالى « يـأيّها الّذين آمنوا إذا قمتم إلى الصّلاة» الآية، كما أخرجه البخاري عن يحيى عن ابن وهب عن عمرو بن حريث عن عبد الرحمان بن القاسم، ولا يساعد مختارنا في تاريخ نزول سورة المائدة، فإن لم يكن ما في حديث البخاري سهوا من أحد رواته غير عبدِ الرحمان بن القاسم وأبيهِ ، أراد أن يذكر آية «يأيّها الّذين آمنوا لا تقربوا الصّلاة وأنتُم سكارى حتّى تعلموا ما تقولون ولا جُنبا إلاّ عابري سبيل حتّى تغتسلوا »، وهي آية النّساء، فذكر آية « يأيّها الّذين آمنوا إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهكم » الآية. فتعيّن تأويله حينئذ بأن تكون آية «يأيّها الّذين آمنوا إذا قمتم إلى الصّلاة» قد نزلت قبل نزول سورة المائدة، ثُمّ أعيد نزولها في سورة المائدة، أو أمر الله أن توضع في هذا الموضع من سورة المائدة ، والأرجح عندي : أن يكون ما في حديث البخاري وهما من بعض رواته لأنّ بين الآيتين مشابهة .

فالأظهر أنّ هذه الآية أريد منها تأكيد شرع الوضوء وشرع التيمّم خلفا عن الوضوء بنصّ القرآن ؛ لأنّ ذلك لم يسبق نزول قرآن فيه ولكنّه كان مشروعا بالسنّة. ولا شكّ أنّ الوضوء كان مشروعا من قبل ذلك، فقد ثبت أنّ النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — لم يصلّ صلاة إلاّ بوضوء . قال أبو بكر ابن العربي في الأحكام « لا خلاف بين العلماء في أنّ الآية مدنية، كما أنّه لا خلاف أنّ الوضوء كان مفعولا قبل نزولها غير متلوّ ولذلك قال علماؤنا : إنّ الوضوء كان بمكّة سنّة، معناه كان بالسنّة. فأمّا حكمه فلم يكن قطّ إلاّ فرضا. وقد روى ابن إسحاق وغيره أنّ النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — لمّا فرض الله سبحانه عليه الصّلاة ليلة الإسراء ونزل جبريل ظُهْر ذلك اليوْم ليصلّي بهم فهمز بعقبه فانبعث ماء وتوضّأ معلّما له وتوضّا هو معه فصلّى رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم —. وهذا صحيح وإنْ كان لم يروه أهل الصّحيح ولكنّهم تركوه لأنّهم لم يحتاجوا إليه اهـ .

وفي سيرة ابن إسحاق ثمّ انصرف جبريل فجاء رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — خديجةَ فتوضّأ لها ليريها كيف الطُهور للصّلاة كما أراه جبريل اهـ . وقولهم : الوضوء سنّة روي عن عبد الله بن مسعود . وقد تأوّله ابن العربي بأنّه ثابت بالسنّة. قال بعض علمائنا : ولذلك قالوا في حديث عائشة : فنزلت آية التّيمّم؛ ولم يقولوا : آية الوضوء؛ لمعرفتهم إيّاه قبل الآية .

فالوضوء مشروع مع الصّلاة لا محالة ، إذ لم يذكر العلماء إلاّ شرع الصّلاة ولم يذكروا شرع الوضوء بعد ذلك ، فهذه الآية قرّرت حكم الوضوء ليكون ثبوته بالقرآن . وكذلك الاغتسال فهو مشروع من قبل ، كما شرع الوضوء بل هو أسبق من الوضوء ؛ لأنّه من بقايا الحنيفية الّتي كانت معروفة حتّى أيّام الجاهليّة ، وقد وضّحنا ذلك في سورة النّساء . ولذلك أجمل التّعبير عنه هنا وهنالك بقوله هنا «فاطّهّروا» ، وقوله هنالك «فاغْتسلوا» ، فتمحّضت الآية لشرع التيمّم عوضا عن الوضوء .

ومعنى «إذا قمتم إلى الصّلاة» إذا عزمْتم على الصّلاة، لأنّ القيام يطلق في كلام العرب بمعنى الشروع في الفعل، قال الشاعر :

فقام يذود النّاس عنها بسيفه وقال ألا لا من سبيل إلى هند

وعلى العزم على الفعل ، قال النابغة :

قاموا فقالوا حمانا غيرُ مقروب

أي عزموا رأيهم فقالوا . والقيام هنا كذلك بقرينة تعديته بـ(إلى) لتضمينه معنى عمدتم إلى أن تصلّوا ؛

وروى مالك في الموطّا عن زيد بن أسلم أنّه فسّر القيام بمعنى الهبوب من النوم، وهو مروي عن السدّي. فهذه وجوه الأقوال في تفسير معنى القيام في هذه الآية، وكلّها تؤول إلى أنّ إيجاب الطهارة لأجل أداء الصّلاة .

وأمّا ما يرجع إلى تأويل معنى الشرط الذي في قوله«إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهكم»الآية فظاهر الآية الأمر بالوضوء عند كل ّصلاة لأنّ الأمر بغسل ما أمر بغسله شُرط بـ(إذا قمتم) فاقتضى طلبُ غسل هذه الأعضاء عند كلّ قيام إلى الصّلاة . والأمر ظاهر في الوجوب. وقد وقف عند هذا الظاهر قليل من السلف؛ فروي عن علي بن أبي طالب وعكرمة وجوبُ الوضوء لكلّ صلاة ونسبه الطبرسي إلى داوود الظاهري، ولم يذكر ذلك ابن حزم في المحلّى ولم أره لغير الطبرسي . وقال بريدة بن أبي بردة : كان الوضوء واجبا على المسلمين لكلّ صلاة ثُمّ نسخ ذلك عام الفتح بفعل النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — ، فصلّى يوم الفتح الصلوات الخمس بوضوء واحد، وصلّى في غزوة خيبر العصر والمغرب بوضوء واحد . وقال بعضهم : هذا حكم خاصّ بالنبيء — صلّى الله عليه وسلّم —. وهذا قول عجيب إن أراد به صاحبه حمل الآية عليه ، كيفَ وهي مصدّرة بقوله «يأيّها الّذين آمنوا». والجمهور حملوا الآية على معنى «إذا قمتمُ محدثين ولعلّهم استندوا في ذلك إلى آية النّساء المصدّرة بقوله « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى — إلى قوله — ولا جُنبا » الآية . وحملوا ما كان يفعله النبّيء — صلّى الله عليه وسلّم — من الوضوء لكلّ صلاة على أنّه كان فرضا على النّبيء — صلّى

الله عليه وسلّم ــ خاصًا به غير داخل في هذه الآية، وأنّه نسخ وجوبه عليه يوم فتح مكّة ؛ ومنهم من حمله على أنّ النّبيء ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ كان يلتزم ذلك وحملوا ما كان يفعله الخلفاء الراشدون وابن عمر من الوضوء لفضل إعادة الوضوء لكلّ صلاة . وهو الّذي لا ينبغي القول بغيره . .والّذين فسّروا القيام بمعنى القيام من النّوم أرادوا تمهيد طريق التأويل بأن يكون الأمر قد قد نيط بوجود موجب الوضوء. وإنّي لأعجب من هذه الطرق في التأويل مع استغناء الآية عنها؛ لأنّ تأويلها فيها بيّن لأنّها افتتحت بشرط، هو القيام إلى الصّلاة، فعلمنا أنّ الوضوء شرط في الصّلاة على الجملة ثمّ بيّن هذا الإجمال بقوله « وإنْ كنتم مرضى ــ إلى قوله ــ أوجاء أحد منكم من الغائط ــ إلى قوله ــ فلم تجدوا ماء فتيمّموا » فجعل هذه الأشياء موجبة للتّيمّم إذا لم يوجد الماء، فعلم من هذا بدلالة الإشارة أنّ امتثال الأمر يستمرّ إلى حدوث حادث من هذه المذكورات، إمّا مانع من أصل الوضوء وهو المرض والسفر ، وإمّا رافع لحكم الوضوء بعد وقوعه وهو الأحداث المذكور بعضها بقوله « أو جاء أحد منكم من الغائط»، فإن وجد الماء فالوضوء وإلاّ فالتيمّم ، فمفهوم الشرط وهو قوله «وإن كنتم مرضى» ومفهوم النّفي وهو «فلم تجدوا ماء» تأويل بيّن في صرف هذا الظّاهر عن معناه بل في بيان هذا المجمل، وتفسير واضح لحمل ما فعله الخلفاء على أنّه لقصد الفضيلة لا للوجوب .

وما ذكره القرآن من أعضاء الوضوء هو الواجب وما زاد عليه سنّة واجبة . وحدّدت الآية الأيدى ببلوغ المرافق لأنّ اليد تطلق على ما بلغ الكوع وما إلى المرفق وما إلى الإبط فرفعت الآية الإجمال في الوضوء لقصد المبالغة في النّظافة وسكتت في التّيمّم فعلمنا أنّ السكوت مقصود وأنّ التيمّم لمّا كان مبناه على الرخصة اكتفى بصورة الفعل وظاهر العضو، ولذلك اقتصر على قوله « وأيديكم » في التيمّم في هذه السورة وفي سورة النّساء .

وهذا من طريق الاستفادة بالمقابلة ، وهو طريق بديع في الإيجاز أهمله علماء البلاغة وعلماء الأصول فاحتفظ به وألحقه بمسائلهما .

وقد اختلف الأيمّة في أنّ المرافق مغسولة أو متروكة، والأظهر أنّهما مغسولة لأنّ الأصل في الغاية في الحدّ أنّه داخل في المحدود. وفي المدارك أنّ القاضي إسماعيل بن إسحاق سئل عن دخول الحدّ في المحدود فتوقّف فيها. ثمّ قال للسائل بعد أيّام : قرأت كتاب سيبويه فرأيت أنّ الحدّ داخل في المحدود . وفي مذهب مالك : قولان في دخول المرافق في الغسل، وأوْلاهما دخولهما. قال الشيخ أبو محمد : وإدخالهما فيه أحوط لزوال تكلّف التحديد . وعن أبي هريرة : أنّه يغسل يديه إلى الإبطين، وتؤوّل عليه بأنّه أراد إطالة الغُرّة يوم القيامة. وقيل : تكره الزيادة .

وقوله «وأرجلكم» قرأه نافع، وابن عامر، والكسائي، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوبُ – بالنّصب – عطفا على «وأيديكم» وتكون جملة «وامسحوا برؤوسكم» معترضة بين المتعاطفين. وكأنّ فائدة الاعتراض الإشارة إلى ترتيب أعضاء الوضوء لأنّ الأصل في الترتيب الذكري أن يدلّ على التّرتيب الوجودي، فالأرجل يجب أن تكون مغسولة؛ إذ حكمة الوضوء وهي النّقاء والوضاءة والتنظّف والتأهّب لمناجاة الله تعالى تقتضي أن يبالغ في غسل ما هو أشدّ تعرّضا للوسخ؛ فإنّ الأرجل تلاقي غبار الطرقات وتُفرز الفضلات بكثرة حركة المشي، ولذلك كان النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – يأمر بمبالغة الغسل فيها، وقد نادى بأعلى صوته للذي لم يُحسن غسل رجليه «وَيْلٌ للأعقاب من النّار» .

وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة، وأبو بكر عن عاصم، وخلف – بخفض – «وأرجلكم». وللعلماء في هذه القراءة تأويلات : منهم من أخذ بظاهرها فجعل حكمَ الرجلين المسح دون الغسل، وروي هذا عن ابن عبّاس، وأنس بن مالك، وعكرمة، والشعبي، وقتادة. وعن أنس بن مالك أنّه بلغه أنّ الحجّاج خطب يوما بالأهواز فذكر الوضوء فقال «إنّه ليس شيء من ابن آدم أقربَ من خبثه من قدميه فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيبهما» فسمع ذلك أنس ابن مالك فقال : صدق اللهُ وكذب الحجّاج قال الله تعالى «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم» . ورويت عن أنس رواية أخرى : قال نزل القرآن بالمسح والسنّة

بالغسل، وهذا أحسن تأويل لهذه القراءة فيكون مسحُ الرجلين منسوخا بالسنّة؛ ففي الصحيح أنّ رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — رأى قوما يتوضّؤون وأعقابهم تلوح، فنادى بأعلى صوته «ويل للأعقاب من النّار» مرّتين . وقد أجمع الفقهاء بعد عصر التّابعين على وجوب غسل الرجلين في الوضوء ولم يشذّ عن ذلك إلاّ الإمامية من الشيعة، قالوا : ليس في الرجلين إلاّ المسح،وإلاّ ابن جرير الطبري: رأى التخيير بين الغسل والمسح، وجعَل القراءتين بمنزلة روايتين في الإخبار إذا لم يمكن ترجيح إحداهما على رأيِ من يرون التخيير في العمل إذا لم يعرف المرجّح . واستأنس الشعبي لمذهبه بأنّ التيمّم يمسح فيه ما كان يغسل في الوضوء ويلغى فيه ما كان يمسح في الوضوء. ومن الذين قرأوا — بالخفض — من تأوّل المسح في الرجلين بمعنى الغسل، وزعموا أنّ العرب تسمّي الغسل الخفيف مسحا وهذا الإطلاق إن صحّ لا يصحّ أن يكون مُرادا هنا لأنّ القرآن فرّق في التعبير بين الغسل والمسح .

وجملة « وإن كنتم جنبا فاطّهروا — إلى قوله — وأيديكم منه» مضى القول في نظيره في سورة النّساء بما أغنى عن إعادته هنـــا .

وجملة « مَا يريد الله ليجعل عليكم من حرج » تعايل لرخصة التيمّم، ونفي الإرادة هنا كناية عن نفي الجعل لأنّ المريد الّذي لا غالب له لا يحول دون إرادته عائق .

واللام في (ليجعل) داخلة على أن المصدرية محذوفةً وهي لام يكثر وقوعها بعد أفعال الإرادة وأفعال مادّة الأمر، وهي لام زائدة على الأرجح،وتسمّى لام أَنْ. وتقدّم الكلام عليها عند قوله تعالى« يُريد الله ليبيّن لكُم» في سورة النّساء، وهي قريبة في الموقع من موقع لام الجحود .

والحرج: الضيق والشدّة، والحَرَجَة: البقعة من الشجر الملتفّ المتضايق، والجمع حَرَج . والحَرج المنفي هنا هو الحرج الحِسّي لو كلّفوا بطّهارة الماء مع المرض أو السفر، والحرجُ النفسي لو مُنِعوا من أداء الصلاة في حال العجز عن استعمال الماء لضرّ أو سفر أو فقد ماء فإنّهم يرتاحون إلى الصّلاة ويحبّونها .

وقوله « ولكن يريد ليطهّركم » إشارة إلى أنّ من حكمة الأمر بالغسل والوضوء التطهير وهو تطهير حسّي لأنّه تنظيف، وتطهير نفسي جعله الله فيه لمّا جعله عبادة؛ فإنّ العبادات كلّها مشتملة على عدّة أسرار : منها ما تهتدي إليه الأفهام ونعبر عنها بالحكمة؛ ومنها ما لا يعلمه إلاّ الله ، ككون الظهر أربع ركعات، فإذا ذكرت حِكم للعبادات فليس المراد أنّ الحكمَ منحصرة فيما علمناه وإنّما هو بعض من كلّ وظنّ لا يبلغ منتهى العلم ، فلمّا تعذّر الماء عوّض بالتيمّم، ولو أراد الحرج لكلّفهم طلب الماء ولو بالثّمن أو ترك الصّلاة إلى أن يوجد الماء ثُمّ يقضون الجميع . فالتيمّم ليس فيه تطهير حسّي وفيه التّطهير النّفسي الذي في الوضوء لمّا جُعل التّيمّم بدلا عن الوضوء، كما تقدّم في سورة النساء.

وقوله « وليتمّ نعمته عليكم » أي يكمل النّعم الموجودة قبل الإسلام بنعمة الإسلام، أو ويكمل نعمة الإسلام بزيادة أحكامه الرّاجعة إلى التزكيّة والتطهير مع التيْسير في أحوال كثيرة. فالإتمام إمّا بزيادة أنواع من النّعم لم تكن، وإمّا بتكثير فروع النّوع من النّعم .

وقوله « لعلّكم تشكرون » أي رجاء شكركم إيّاه. جعل الشكر علّة لإتمام النّعمة على طريقة المجاز بأن استعيرت صيغة الرجاء إلى الأمر لقصد الحثّ عليه وإظهاره في صورة الأمر المستقرب الحصول .

﴿ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِي وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ 7 ﴾

عطف على جملة « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » الآية الواقعة تذييلا لقوله «يأيها الذين آمنوا إذا قمتم الى الصلاة » الآية .

والكلام مرتبط بما افتتحت به السورة من قوله «أوفوا بالعقود» لأنّ في التذكير بالنعمة تعريضا بالحثّ على الوفاء .

ذكّرهم بنعم مضت تذكيرا يقصد منه الحثّ على الشكر وعلى الوفاء

بالعهود، والمراد من النّعمة جنسها لا نعمة معيّنة، وهي ما في الإسلام من العزّ والتمكين في الأرض وذهاب أحوال الجاهلية وصلاح أحوال الأمّة.

والميثاق: العهد، وواثق: عاهد. وأطلق فعل وَاثق على معنى الميثاق الّذي أعطاه المسلمون، وعلى وعد الله لهم ما وعدهم على الوفاء بعهدهم. ففي صيغة «واثقكم» استعمال اللّفظ في حقيقته ومجازه.

و(إذ) اسم زمان عُرّف هنا بالإضافه إلى قول معلوم عند المخاطبين.

والمسلمون عاهدوا الله في زمن الرّسول - صلّى الله عليه وسلّم - عدّة عهود: أوّلها عهدالإسلام كما تقدّم في صدر هذه السورة. ومنها عهد المسلمين عندما يلاقون الرّسول - عليه الصلاة والسلام - وهو البيعة أن لا يشركوا بالله شيئا ولا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا أولادهم ولا يأتوا ببهتان يفترونه بين أيديهم وأرجاهم ولا يعصونه في معروف، وهو عين العهد الذي ذكره القرآن في سورة الممتحنة عند ذكر بيعة النساء المؤمنات، كما ورد في الصّحيح أنّه كان يبايع المؤمنين على مثل ذلك. ومنها بيعة الأنصار رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - في موسم الحجّ سنة ثلاث عشرة من البعثة قبل الهجرة، وكانوا ثلاثة وسبعين رجلا التقَوا برسول الله بعد الموسم في العقبة ومعهم العبّاس بن عبد المطلب، فبايعوا على أن يمنعوا رسول الله كما يمنعون نساءهم وأبناءهم، وعلى أنّهم يأوونه إذا هاجر إليهم. وقد تقدّم هذه البيعةَ بيعتان إحداهما سنةَ إحدى عشرة من البعثة، بايعه نَفَر من الخزرج في موسم الحجّ. والثّانية سنة اثنتي عشرة من البعثة، بايع اثنا عشر رجلا من الخزرج في موسم الحجّ بالعقبة ليبلّغوا الإسلام إلى قومهم. ومن المواثيق ميثاق بيعة الرضوان في الحديبية تحت الشجرة سنة ستّ من الهجرة، وفي كلّ ذلك واثقوا على السمع والطاعة في المنشط والمَكْرَه.

ومعنى «سمعنا وأطعنا» الاعتراف بالتّبليغ، والاعتراف بأنّهم سمعوا ما طُلب منهم العهد عليه. فالسمع أريد به العلم بما واثقوا عليه، ويجوز أن يكون «سمعنا» مجازا في الامتثال، «وأطعنا» تأكيدا له. وهذا من استعمال سَمِع، ومنه قولهم: بايَعوا على السمع والطّاعة. وقال النّابغة يذكر حالة من لدغته حيّة فأخذوا يرقونه:

تَنَاذَرَهَا الرَّاقُون من سُوء سمعها

أي من سوء طاعتها للرقية، أي عدم نجاح الرقية في سمّها . وعقّب ذلك بالأمر بالتّقوى؛ لأنّ النعمة تستحقّ أن يشكر مُسديها.وشكر الله تَقواه .

وجملة «إنّ الله عليم بذات الصدور» تذييل للتحذير من إضمار المعاصي ومن توهّم أنّ الله لا يعلم إلاّ ما يبدو منهم .

وحرف (إنّ) أفاد أنّ الجملة علّة لما قبلها على الأسلوب المقرّر في البلاغة في قول بشّار :

إنّ ذاك النجّاح في التبكير

﴿ يَٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ 8

لمّا ذكّرهم بالنّعمة عقّب ذلك بطلب الشكر للمنعم والطاعة له، فأقبل على خطابهم بوصف الإيمان الذي هو منبع النعم الحاصلة لهم .

فالجملة استئناف نشأ عن ترقّب السامعين بعد تعداد النعم .

وقد تقدّم نظير هذه الآية في سورة النساء، ولكن آية سورة النساء تقول « كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله » وما هنا بالعكس .

ووجه ذلك أنّ الآية الّتي في سورة النّساء وردت عقب آيات القضاء في الحقوق المبتدأة بقوله « إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين النّاس بما أراك الله » ، ثمّ تعرّضت لقضية بني أبيرق في قوله « ولا تَكُن للخائنين خصيما » ، ثمّ أردفت بأحكام المعاملة بين الرّجال والنّساء ، فكان الأهمّ

فيها أمرَ العدل فالشهادة ، فلذلك قدّم فيها « كونوا قوامين بالقسط شُهَداء لله »، فالقسط فيها هو العدل في القضاء، ولذلك عدّي إليه بالباء، إذ قال « كونوا قوّامين بالقسط » .

وأمّا الآية التي نحن بصدد تفسيرها فهي واردة بعد التذكير بميثاق الله، فكان المقام الاول للحضّ على القيام لله، أي الوفاء له بعهودهم له، ولذلك عدّي قوله « قوّامين » باللام. وإذ كان العهد شهادة أتبع قولُه « قوّامين لله » بقوله « شهداء بالقسط»، أي شهداء بالعدل شهادة لا حيف فيها، وأولَى شهادة بذلك شهادتهم لله تعالى .

وقد حصل من مجموع الآيتين : وجوب القيام بالعدل، والشهادة به، ووجوب القيام لله، والشهادة له .

وتقدّم القول في معنى «ولا يجرمنّكم شنئان قوم» قريبا، ولكنّه هنا صرّح بحرف (على) وقد بيّنّاه هنالك .

والكلام على العدل تقدّم في قوله « وإذا حكمتم بين النّاس أن تحكموا بالعدل » .

والضمير في قوله « هو أقرب » عائد إلى العدل المفهوم من « تعدلوا »، لأنّ عود الضمير يُكتفى فيه بكلّ ما يفهم حتّى قد يعودُ على ما لا ذكر له، نحو «حتّى توارتْ بالحجاب». على أنّ العرب تجعل الفعل بمعنى المصدر في مراتب :

المرتبة الأولى : أن تدخُل عليه (أن) المصدرية .

الثّانية : أن تُحذف (أن) المصدريّة ويبقى النصب بها ، كقول طرفة :

ألا أيّهذَا الزاجري أحْضُرَ الوغى وأن أشهدَ اللذاتِ هلْ أنت مُخلدي

بنصب (أحضُر) في رواية، ودلّ عليه عطف (وأن أشهد) .

الثالثة : أن تُحذف (أن) ويُرفع الفعل عملا على القرينة، كما روي بيت طرفة (أحضرُ) برفع أحضرُ، ومنه قول المثل (تَسْمَعُ بالمعيدي خير من أن تراه)، وفي الحديث « تحمل لأخيك الركابَ صدقة » .

الرابعة : عود الضمير على الفعل مرادا به المصدر، كما في هذه الآية . وهذه الآية اقتصر عليها النحاة في التمثيل حتّى يخيّل للناظر أنّه مثال فَذٌّ في بابه، وليس كذلك بل منه قوله تعالى « وينذر الّذين قالوا اتّخذ الله ولدا ». وأمثلته كثيرة : منها قوله تعالى «مالهم به من علم»، فضمير «به» عائد إلى القول المأخوذ من « قالوا »، ومنه قوله تعالى « ذلك ومن يعظّم حرمات الله فهو خير له عند ربّه »، فضمير «فهو» عائد للتعظيم المأخوذ من فعل « يعظّم » ، وقول بشّار :

واللّه ربّ محمّد ما إن غدَرْت ولا نويْتُه

أي الغدر .

ومعنى «أقرب للتقوى» أي للتقوى الكاملة الّتي لا يشذّ معها شيء من الخير، وذلك أنّ العدل هو ملاك كبح النّفس عن الشهوة وذلك ملاك التّقوى .

﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ۝ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴾ 10

عُقّب أمرهم بالتّقوى بذكر ما وَعد الله به المتّقين ترغيبا في الامتثال، وعطف عليه حال أضداد المتّقين ترهيبا. فالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا .

ومفعول «وعد» الثّاني محذوف تنزيلا للفعل منزلة المتعدّي إلى واحد .

وجملة « لهم مغفرة » مبيّنة لجملة « وعد الله الذين آمنوا »، فاستغنى بالبيان عن المفعول، فصار التقدير : وعد الله الّذين آمنوا وعملوا الصالحات مغفرة وأجرا عظيما لهم . وإنّما عدل عن هذا النظم لما في إثبات المغفرة لهم بطريق الجملة الاسمية من الدلالة على الثبات والتقرّر .

والقصر في قوله «أولئك أصحاب الجحيم» قصر ادّعائي لأنّهم لمّا كانوا أحقّ النّاس بالجحيم وكانوا خالدين فيه جعلوا كالمنفردين به ، أو هو قصر حقيقي إذا كانت إضافة «أصحاب» مؤذنة بمزيد الاختصاص بالشيء كما قالوه في مرادفها، وهو ذو كذا، كما نبّهوا عليه في قوله « والله عزيز ذُو انتقام » فيكون وجه هذا الاختصاص أنّهم الباقون في الجحيم أبدا .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ 11

بعد قوله تعالى «واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به» أعيد تذكيرهم بنعمة أخرى عظيمة على جميعهم إذ كانت فيها سلامتهم ، تلك هي نعمة إلقاء الرعب في قلوب أعدائهم لأنّها نعمة يحصل بها ما يحصل من النصر دون تجشّم مشاقّ الحرب ومتالفها . وافتتاح الاستئناف بالنّداء ليحصل إقبال السامعين على سماعه . ولفظ «يأيّها الّذين آمنوا» وما معه من ضمائر الجمع يؤذن بأنّ الحادثة تتعلّق بجماعة المؤمنين كلّهم . وقد أجمل النعمة ثُمّ بيّنها بقوله « إذ همّ قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم» .

وقد ذكر المفسّرون احتمالات في تعيين القوم المذكورين في هذه الآية. والّذي يبدو لي أنّ المراد قوم يعرفهم المسلمون يومئذ؛فيتعيّن أن تكون إشارة إلى وقعة مشهورة أو قريبة من تاريخ نزول هذه السورة. ولم أر فيما ذكروه ما تطمئنّ له النّفس . والّذي أحسب أنّها تذكير بيوم الأحزاب؛ لأنّها تشبه قوله « يأيّها الّذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها » الآية .

ويجوز أن تكون الإشارة إلى ما كان من عزم أهل مكّة على الغدْر

بالمسلمين حين نزول المسلمين بالحديبية عام صلح الحديبية ثُمّ عدلوا عن ذلك . وقد أشارت إليها الآية « وهو الّذي كفّ أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكّة » الآية. ويجوز أن تكون الإشارة إلى عزم أهل خيبر وأنصارهم من غطفان وبني أسد على قتال المسلمين حين حصار خيبر، ثم رجعوا عن عزمهم وألقَوا بأيديهم، وهي الّتي أشارت إليها آية « وَعَدَكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجّل لكم هذه وكفّ أيديَ النّاس عنكم » . وعن قتادة : سبب الآية ما همّت به بنو محارب وبنو ثعلبة يوم ذات الرقاع من الحمل على المسلمين في صلاة العصر فأشعر الله رسولَه بذلك، ونزلت صلاةُ الخوف، وكفّ الله أيديهم عن المؤمنين .

وأمّا ما يذكر من غير هذا ممّا همّ به بنو النضير من قتل النبيء — صلّى الله عليه وسلّم — حين جاءهم يستعينهم على دية العامريَّيْنِ فتآمروا على أن يقتلوه، فأوحى الله إليه بذلك فخرج هو وأصحابه . وكذا ما يذكر من أنّ المراد قصّة الأعرابي الّذي اخترط سيف رسول الله — صلّى الله عليْه وسلّم — وهو قائل في مُنصرفه من إحدى غزاوته؛ فذلك لا يناسب خطاب الّذين آمنوا، ولا يناسب قصّة الأعرابي لأنّ الّذي أهمّ بالقتل واحد لا قوم .

وبسط اليد مجاز في البطش قال تعالى « ويبسطوا إليكم أيديَهم وألسنتهم بالسوء » ويطلق على السلطة مجازا أيضا، كقولهم : يجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر على كلّ من بُسطت يدُه في الأرض ؛ وعلى الجُود ، كما في قوله تعالى « بل يَداه مبسوطتان ». وهو حقيقة في محاولة الإمساك بشيء، كما في قوله تعالى حكاية عن ابن آدم « لئن بسطتَ إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يديَ إليك لأقتلك» .

وأمّا كفّ اليد فهو مجاز عن الإعراض عن السوء خاصّة « وكفّ أيديَ النّاس عنكم » .

والأمر بالتقوى عقب ذلك لأنّها أظهر الشكر، فعطف الأمر بالتّقوى بالواو للدلالة على أنّ التّقوى مقصودة لذاتها، وأنّها شكر لله بدلالة وقوع الأمر عقب التذكير بنعمة عظمى .

وقوله « وعلى الله فليتوكّل المؤمنون » أمر لهم بالاعتماد على الله دون غيره. وذلك التّوكل يعتمد امتثال الأوامر واجتناب المنهيات فناسب التّقوى، وكان من مظاهره تلك النّعمة الّتي ذُكّروا بها .

﴿ وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ 12 ﴾

ناسب ذكرُ ميثاق بني إسرائيل عقب ذكر ميثاق المسلمين من قوله « وميثاقه الّذي واثقكم به » تحذيرا من أن يكون ميثاقنا كميثاقهم . ومحلّ الموعظة هو قوله « فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضَلّ سواء السّبيل ». وهكذا شأن القرآن في التفنّن ومجيء الإرشاد في قالب القصص ، والتنقّل من أسلوب إلى أسلوب .

وتأكيد الخبر الفعلي بقد وباللام للاهتمام به، كما يجيء التأكيد بإنّ للاهتمام وليس ثمّ متردّد ولا مُنزّل منزلته .

وذكر مواثيق بنى إسرائيل تقدّم في سورة البقرة .

والبعث أصله التوجيه والإرسال، ويطلق مجازا على الإقامة والإنهاض

كقوله « مَنْ بعثنا من مرقَدنا — وقوله — فهذا يوم البعث » . ثم شاع هذا المجاز حتّى بني عليه مجاز آخر بإطلاقه على الإقامة المجازية « إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم »، ثُمّ أطلق على إثارة الأشياء وإنشاء الخواطر في النفس. قال مُتمم بن نويرة :

فقلت لهم إنّ الأسى يَبْعَثُ الأسى

أي أنّ الحزن يثير حزنا آخر. وهو هنا يحتمل المعنى الأول والمعنى الثّالث.

والعدولُ عن طريق الغيبة من قوله «ولقد أخذ الله» إلى طريق التكلّم في قوله «وبعثنا» التفات.

والنقيب فَعيل بمعنى فاعل : إمّا من نَقَب إذا حفر مجازا ، أو من نقّب إذا بعث « فنقّبُوا في البلاد »، وعلى الأخير يكون صوغ فعيل منه على خلاف القياس، وهو وارد كما صيغ سميع من أسمَع في قول عمرو بن معد يكرب:

أمِنْ ريحانةَ الداعي السميع

أي المُسْمِع .

ووصفه تعالى بالحكيم بمعنى المُحكم للأمور . فالنقيب الموكول إليه تدبير القوم، لأنّ ذلك يجعله باحثا عن أحوالهم؛ فيطلق على الرّئيس وعلى قائد الجيش وعلى الرائد، ومنه ما في حديث بيعة العقبة أنّ نقباء الأنصار يومئذ كانوا اثني عشر رجلا .

والمراد بنقباء بني إسرائيل هنا يجوز أن يكونوا رؤساء جيوش، ويجوز أن يكونوا رُوادا وجواسيس، وكلاهما واقع في حوادث بني إسرائيل .

فأمّا الأوّل فيناسب أن يكون البعث معه بمعنى الإقامة، وقد أقام موسى — عليْه السّلام — من بني إسرائيل اثني عشر رئيسا على جيش بني إسرائيل على عدد الأسباط المجنّدين، فجعل لكلّ سبط نقيبا، وجعل لسبط يوسف نقيبين،

ولم يجعل لسبط لاوي نقيبا، لأنّ اللاويين كانوا غير معدودين في الجيش إذ هم حفظة الشريعة، فقد جاء في أوّل سفر العدد : كلّم الله موسى : أحصوا كلّ جماعة إسرائيل بعشائرهم بعدد الأسماء من ابن عشرين فصاعدا كلّ خارج للحرب في إسرائيل حسب أجنادهم، تحسبهم أنت وهارون، ويكون معكما رجل لكلّ سبط رؤوس ألوف إسرائيل — وكلّم الربّ موسى قائلا : أمّا سبط لاوي فلا تعدّه بل وكِّلْ اللاويين على مسكن الشهادة وعلى جميع أمتعته ». وكان ذلك في الشهر الثّاني من السنة الثّانية من خروجهم من مصر في برية سينا .

وأمّا الثّاني فيناسب أن يكون البعث فيه بمعناه الأصلي، فقد بعث موسى اثني عشر رجلا من أسباط إسرائيل لاختبار أحوال الأمم الّتي حولهم في أرض كنعان، وهم غير الاثني عشر نقيبا الذين جعلهم رؤساء على قبائلهم. ومن هؤلاء يوشع بن نون من سبط أفرايم، وكالب بن يفنة من سبط يهوذا، وهما الوارد ذكرهما في قوله تعالى « قال رجلان من الّذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب »، كما سيأتي في هذه السورة. وقد ذُكرت أسماؤهم في الفصل الثالث عشر من سفر العدد. والظاهر أنّ المراد هنا النقباء الّذين أقيموا لجند إسرائيل .

والمعيّة في قوله « إنّي معكم » معيّة مجازية، تمثيل للعناية والحفظ والنصر، قال تعالى « إذ يوحي ربّك إلى الملائكة أنِّي معكم — وقال — إنَّنِي مَعَكُمَا أسمع وأرى — وقال — وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون خبير ». والظاهر أنّ هذا القول وقع وعدا بالجزاء على الوفاء بالميثاق .

وجملة « لئن أقمتم الصلاة » الآية. استئناف محْض ليس منها شيء يتعلّق ببعض ألفاظ الجملة الّتي قبلها وإنّما جمعهما العامل، وهو فعل القول، فكلْتاهما مقول، ولذلك يحسن الوقف على قوله « إنّي معكم »، ثم يُستأنف قوله « لئن أقمتم الصّلاة» إلى آخره. ولام «لئن أقمتم» موطّئة للقسم، ولام «لأكَفِّرَنّ» لام

جواب القسم، ولعلّ هذا بعض ما تضمّنه الميثاق، كما أنّ قوله « لأكفرنّ عنكم سيّئاتكم» بعض ما شمله قوله « إنّي معكم » .

والمراد بالزكاة ما كان مفروضا على بني إسرائيل : من إعطائهم عشر محصولات ثمارهم وزرعهم، ممّا جاء في الفصل الثامن عشر من سفر العدد، والفصل الرابع عشر والفصل التاسع عشر من سفر التثنية . وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » في سورة البقرة .

والتعزيرُ : النصر . يقال : عزَره مخفّفا، وعزّره مشدّدا، وهو مبالغة في عزَرَهُ عزرا إذا نصره، وأصله المنع، لأنّ النّاصر يمنع المعتدي على منصوره .

ومعنى «وأقرضتم الله قرضا حسنا » الصدقات غير الواجبة .

وتكفير السيّئات : مغفرة ما فرط منهم من التعاصي للرسول فجعل الطاعة والتوبة مُكفّرتين عن المعاصي .

وقوله « فقد ضلّ سواء السبيل» أي فقد حاد عن الطريق المستقيم، وذلك لا عذر للسائر فيه حين يضلّه، لأنّ الطريق السوي لا يحوج السائر فيه إلى الروغان في ثنيّات قد تختلط عليه وتفضي به إلى التيه في الضلال .

﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ 13 ﴾

قوله « فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم » قد تقدّم الكلام على نظيره في قوله

تعالى « فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم — وقوله — فبظلم من الّذين هادوا حرّمنا عليهم طيّبات » في سورة النّساء .

واللعن هو الإبعاد، والمراد هنا الإبعادُ من رحمة الله تعالى ومن هديه إذ استوجبوا غضب الله لأجل نقض الميثاق .

« وجَعلنا قلوبهم قاسية » قساوة القلب مجاز، إذْ أصلها الصلابة والشدّة، فاستعيرت لعدم تأثّر القلوب بالمواعظ والنذر. وقد تقدّم في قوله تعالى «ثمّ قست قلوبكم من بعد ذلك». وقرأ الجمهور : «قاسية» — بصيغة اسم الفاعل — . وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف : «قَسِيَّة» فيكون بوزن فَعيلة من قَسَا يَقْسو .

وجملة «يُحرّفون الكَلِم عن مواضعه» استئناف أو حال من ضمير «لَعنّاهم».

والتحريف : الميل بالشيء إلى الحرف، والحرف هو الجانب. وقد كثر في كلام العرب استعارة معاني السير وما يتعلّق به إلى معاني العمل والهُدى وضدّه؛ فمن ذلك قولهم : السلوك ، والسيرة ؛ والسعي ؛ ومن ذلك قولهم : الصراط المستقيم ، وصراطا سويا ، وسواء السبيل ، وجادّة الطريق ، والطريقة الواضحة ، وسواء الطريق ؛ وفي عكس ذلك قالوا : المرواغة، والانحراف،وقالوا : بنيّات الطريق ، ويعبُد الله على حرف ، ويشعّبُ الأمور . وكذلك ما هنا، أي يعدلون بالكلم النبويّة عن مواضعها فيسيرون بها في غير مسالكها، وهو تبديل معاني كتبهم السماوية. وهذا التحريف يكون غالبا بسوء التأويل اتّباعا للهوى، ويكون بكتمان أحكام كثيرة مجاراة لأهواء العامّة، قيل : ويكون بتبديل ألفاظ كتبهم. وعن ابن عبّاس : ما يدلّ على أنّ التحريف فساد التأويل . وقد تقدّم القول في ذلك عند قوله تعالى «من الّذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه» في سورة النساء .

وجيء بالمضارع للدلالة على استمرارهم .

وجملة «ونسوا حظا» معطوفة على جملة «يحرّفون». والنسيان مراد به الإهمال المفضي إلى النسيان غالبا . وعبّر عنه بالفعل الماضي لأنّ النسيان لا يتجدّد، فإذا حصل مضى، حتّى يُذكّره مُذكّر. وهو وإن كان مرادا به الإهمال فإنّ في صوغه بصيغة الماضي ترشيحا للاستعارة أو الكناية لتهاونهم بالذكرى .

والحظّ النصيب، وتنكيره هنا للتعظيم أو التكثير بقرينة الذمّ. وما ذكّروا به هو التّوراة.

وقد جمعت الآية من الدلائل على قلّة اكتراثهم بالدّين ورقّة اتّباعهم ثلاثة أصول من ذلك : وهي التعمّد إلى نقض ما عاهدوا عليه من الامتثال، والغرور بسوء التأويل، والنسيان الناشئ عن قلّة تعهّد الدّين وقلّة الاهتمام به .

والمقصود من هذا أن نعتبر بحالهم ونتّعظ من الوقوع في مثلها. وقد حاط علماء الإسلام - رضي الله عنهم - هذا الدّين من كلّ مسارب التحريف، فميّزوا الأحكام المنصوصة والمقيسة ووضعوا ألقابا للتمييز بينها، ولذلك قالوا في الحكم الثابت بالقياس : يجوز أن يقال : هو دين الله، ولا يجوز أن يُقال : قاله الله .

وقوله « ولا تزال تطّلع على خائنة منهم » انتقال من ذكر نقضهم لعهد الله إلى خيسهم بعهدهم مع النّبيء - صلّى الله عليه وسلّم -. وفعل «لا تزال» يدلّ على استمرار، لأنّ المضارع للدلالة على استمرار الفعل لأنّه في قوة أن يقال : يدوم اطّلاعك. فالاطّلاع مجاز مشهور في العلم بالأمر، والاطّلاع هنا كناية عن المطّلع عليه، أي لا يزالون يخونون فتطّلع على خيانتهم .

والاطّلاع افتعال من طَلَع. والطلوع : الصعود. وصيغة الافتعال فيه لمجرّد المبالغة، إذ ليس فعله متعدّيا حتّى يصاغ له مطاوع، فاطّلع بمنزلة تطلّع، أي تكلّف الطلوع لقصد الإشراف .

والمعنى : ولا تزال تكشف وتشاهد خائنة منهم .

والخائنة : الخيانة فهو مصدر على وزن الفاعلة، كالعاقبة، والطاغية. ومنه «يعلم خائنة الأعين». وأصْل الخيانة : عدم الوفاء بالعهد، ولعلّ أصلها إظهار خلاف الباطن . وقيل : «خائنة» صفة لمحذوف، أي فرقة خائنة .

واستثنى قليلا منهم جُبلوا على الوفاء ، وقد نقض يهود المدينة عهدهم مع رسول الله والمسلمين فظاهروا المشركين في وقعة الأحزاب، قال تعالى«وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيهم ». وأمْره بالعفو عنهم والصفح حمل على مكارم الأخلاق، وذلك فيما يرجع إلى سوء معاملتهم للنّبيء – صلّى الله عليه وسلّم –. وليس المقام مقام ذكر المناواة القومية أو الدّينية، فلا يعارض هذا قوله في برآءة « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الّذين أوتوا الكتاب حتّى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » لأنّ تلك أحكام التصرّفات العامّة، فلا حاجة إلى القول بأنّ هذه الآية نسخت بآية براءة .

﴿ وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَسَوۡفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ 14 ﴾

ذكر بعد ميثاق اليهود ميثاق النصارى. وجاءت الجملة على شبه اشتغال العامل عن المعمول بضميره حيث قُدّم متعلّق «أخذْنا ميثاقهم» وفيه اسْم ظاهر، وجيء بضميره مع العامل للنكتة الداعية للاشتغال من تقرير المتعلّق وتثبيته في الذهن إذ يتعلّق الحكم باسمه الظاهر وبضميره ، فالتقدير : وأخذنا، من الذين قالوا : إنّا نصارى، ميثاقهم ، وليس تقديم المجرور بالحرف لقصد الحصر . وقيل : ضمير «ميثاقهم» عائد إلى اليهود، والإضافة على معنى التشبيه، أي من النصارى أخذنا ميثاقَ اليهود، أي مثلَه، فهو تشبيه بليغ حذفت الأداة

فانتصب المشبّه به. وهذا بعيد، لأنّ ميثاق اليهود لم يفصّل في الآية السابقة حتّى يشبّه به ميثاق النّصارى .

وعبّر عن النصارى بـ «الذين قالوا إنّا نصارى» هُنا وفي قوله الآتي «ولتجدنّ أقربهم مودّة للّذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى» تسجيلا عليهم بأنّ اسم دينهم مشير إلى أصل من أصوله، وهو أن يكون أتباعه أنصارا لِـما يأمر به الله «وإذ قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاريَ إلى الله قال الحواريّون نحن أنصار الله». ومن جملة ذلك أن ينصروا القائم بالدّين بعْد عيسى من أتباعه، مثل بُولس وبَطرس وغيرهما من دعاة الهدى؛ وأعظم من ذلك كلّه أن ينصروا النبيءَ المبشَّر به في التّوراة والإنجيل الّذي يجيء بعد عيسى قبل منتهى العالم ويخلِّص النّاس من الضلال «وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين لَمَا آتيناكم من كتاب وحكمة ثُمّ جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمِنُنّ به ولتَنْصُرُنّه» الآية. فجميع أتباع الرسل قد لزمهم ما التزمه أنبياؤهم وبخاصّة النّصارى، فهذا اللقب، وهو النصارى، حجّة عليهم قائمة بهم متلبسّة بجماعتهم كلّها .

ويفيد لفظ «قالوا» بطريق التعريض الكنائي أنّ هذا القول غير موفّى به وأنّه يجب أن يوفّى به . هذا إذا كان النصارى جمعا لنَاصريّ أو نَصْرانِي على معنى النسبة إلى النّصر مبالغة، كقولهم : شَعْرَاني، ولِحيَاني، أي النّاصر الشديد النصر؛ فإن كان النّصارى اسم جمع نَاصريّ، بمعنى المنسوب إلى الناصري، والناصري عيسى، لأنّه ظهر من مدينة الناصرة . فالناصري صفة عرف بها المسيح – عليه السّلام – في كتب اليهود لأنّه ظهر بدعوة الرسالة من بلد النّاصرة في فلسطين؛ فلذلك كان معنى النسبة إليه النسبة إلى طريقته وشرعه؛ فكلّ من حاد عن شرعه لم يكن حقيقا بالنسبة إليه إلاّ بدعوى كاذبة، فلذلك قال «قالوا إنّا نصارى». وقيل: إنّ النصارى جمع نصراني، منسوب إلى النصْر : كما قالوا : شعراني، ولِحياني، لأنّهم قالوا : نحن أنصار الله. وعليه فمعنى «قالوا : إنّا نصارى» أنّهم زعموا ذلك بقولهم ولم يؤيّدوه بفعلهم .

وقد أخذ الله على النصارى ميثاقا على لسان المسيح ـ عليه السّلام ـ . وبعضه مذكور في مواضع من الأناجيل .

وقوله « فأغرينا بينهم العداوة » حقيقة الإغراء حَثّ أحدٍ على فعل وتحسينُه إليه حتّى لا يتوانى في تحصيله؛ فاستعير الإغراء لتكوين ملازمة العداوة والبغضاء في نفوسهم،أي لزومهما لهم فيما بينهم،شُبّه تكوين العداوة والبغضاء مع استمرارهما فيهم بإغراء أحد أحدا بعمل يعمله تشبيهَ معقول بمحسوس . ولمّا دلّ الظرف، وهو «بينَهم»، على أنّهما أغْرِيَتَا بهم استُغني عن ذكر متعلّق «أغرينا» . وتقدير الكلام : فأغرينا العداوة والبغضاء بهم كائنتين بينهم. ويُشبه أن يكون العدول على تعدية «أغرينا» بحرف الجرّ إلى تعليقه بالظرف قرينة أو تجريدا لبيان أنّ المراد بـ«أغرينا» ألْقينـا .

وما وقع في الكشّاف من تفسير «أغرينا» بمعنى ألصقنا تطوّح عن المقصود إلى رائحة الاشتقاق من الغِرَاءِ، وهو الدهن الذي يُلْصق الخشب به، وقد تنوسي هذا المعنى في الاستعمال. والعداوة والضمير المجرور بإضافة بينَ إليه يعود إلى النصارى لتنتسق الضّمائر .

والعداوَة والبغضاءُ اسمان لمعنيين من جنس الكراهية الشديدة، فهما ضدّان للمحبّة .

وظاهر عطف أحدِ الاسمين على الآخر في مواضع من القرآن، في هذه الآية وفي الآيتين بعدها في هذه السورة وفي آية سورة الممتحنة ، أنّهما ليسا من الأسماء المترادفة؛ لأنّ التزام العطف بهذا الترتيب يُبعِّد أن يكون لمجرّد التأكيد، فليس عطف أحدهما على الآخر من قبيل عطف المرادف لمجرّد التأكيد، كقول عَدِي :

وألْفَى قولهَا كَذِبا ومَيْنـا

وقد ترك علماء اللّغة بيان التفرقة بين العداوة والبغضاء، وتابعهم المفسّرون على ذلك؛ فلا تجد من تصدّى للفرق بينهما سوى الشيخ ابن عرفه التّونسي، فقال في تفسيره «العداوة أعمّ من البغضاء لأنّ العداوة سبب في البغضاء؛ فقد يتعادى الأخ مع أخيه ولا يتمادى على ذلك حتّى تنشأ عنه المباغضة، وقد يتمادى على ذلك» اهـ.

ووقع لأبي البقاء الكفوي في كتاب الكليّات أنّه قال «العداوة أخصّ من البغضاء لأنّ كلّ عدوّ مبغض، وقد يُبغِض من ليس بعدوّ».وهو يخالف كلام ابن عرفة. وفي تعليليْهما مصادرة واضحة، فإن كانت العداوة أعمّ من البغضاء زادتْ فائدةُ العطف لأنّه يصير في معنى الاحتراس، وإن كانت العداوة أخصّ من البغضاء لم يكن العطف إلاّ للتّأكيد، لأنّ التأكيد يحصل بذكر لفظ يدلّ على بعْضٍ مُطلقٍ من معنى الموكّد، فيتقرّر المعنى ولو بوجه أعمّ أو أخصّ، وذلك يحصل به معنى التّأكيد.

وعندي: أنّ كلا الوجهين غير ظاهر، والذي أرى أنّ بين معنيي العداوة والبغضاء التّضادّ والتباين؛ فالعداوة كراهية تصدر عن صاحبها: معاملةٌ بجفاء، أو قطيعة، أو إضرار. لأنّ العداوة مشتقّة من العدو وهو التجاوز والتباعد، فإنّ مشتقّات مادة (ع د و) كلّها تحوم حول التفرّق وعدم الوئام. وأمّا البغضاء فهي شدّة البغض، وليس في مادة (ب غ ض)إلاّ معنًى جنس الكراهية فلا سبيل إلى معرفة اشتقاق لفظها من مادتها. نعم يمكن أن يرجع فيه إلى طريقة القلب، وهو من علامات الاشتقاق، فإنّ مقلوب بَغِض يكون غَضِب لا غير، فالبغضاء شدّة الكراهية غير مصحوبة بَعَدْو، فهي مضمرة في النفس. فإذا كان كذلك لم يصحّ اجتماع معنيي العداوة والبغضاء في موصوف واحد في وقتٍ واحد فيتعيّن أن يكون إلقاؤهما بينهم على معنى التّوزيع، أي أغرينا العداوة بين بعض منهم والبغضاءَ بين بعضٍ آخر.

فوقع في هذا النظم إيجاز بديع، لأنّه يرجع إلى الاعتماد على علم المخاطبين بعدم استقامة اجتماع المعنيين في موصوف واحد.

ومن اللّطائف ما ذكره ابن هشام، في شرح قصيدة كعب بن زهير عند قول كعب :

لكنّها خُلّة قد سيط من دَمها فَجْع وولْع وإخلاف وتبديل

أنّ الزمخشري قال : إنّه رأى نفسه في النّوم يقول : العداوة مشتقّة من عُدوة الوادي، أي جانبه، لأنّ المتعاديين يكون أحدهما مفارقا للآخر فكأنّ كلّ واحد منهما على عدوة اهـ . فيكون مشتقّا من الاسم الجامد وهو بعيد .

وإلقاء العداوة والبغضاء بينهم كان عقابا في الدنيا لقوله « إلى يوم القيامة وسوف ينبّئهم الله بما كانوا يصنعون » جزاء على نكثهم العهد .

وأسباب العداوة والبغضاء شدّة الاختلاف : فتكون من اختلافهم في نحَل الدّين بين يعاقبة ،وملكانية ، ونسطورية ، وهراتقة (بروتستانت)؛ وتكون من التحاسد على السلطان ومتاع الدّنيا، كما كان بين ملوك النّصرانية، وبينهم وبين رؤساء ديانتهم .

فإن قيل : كيف أغريت بينهم العداوة وهم لم يزالوا إلْبا على المسلمين ؟ فجوابه : أنّ العداوة ثابتة بينهم في الدين بانقسامهم فِرقا، كما قدّمناه في سورة النساء عند قوله تعالى « وكلمتُه ألقاها إلى مريم وروح منه »، وذلك الانقسام يجرّ إليهم العداوة وخذْل بعضهم بعضا . ثمّ إنّ دولهم كانت منقسمة ومتحاربة، ولم تزل كذلك، وإنّما تألّبوا في الحروب الصّليبية على المسلمين ثمّ لم يلبثوا أن تخاذلوا وتحاربوا، ولا يزال الأمر بينهم كذلك إلى الآن . وكم ضاعت مساعي الساعين في جمعهم على كلمة واحدة وتأليف اتّحاد بينهم . وكان اختلافهم لطفا بالمسلمين في مختلف عصور التّاريخ الإسلامي . على أنّ اتّفاقهم على أمّة أخرى لا ينافي تمكّن العداوة فيما بينهم، وكفى بذلك عقابا لهم على نسيانهم ما ذكّروا به .

وقيل : الضمير عائد على الفريقين ، أي بين اليهود والنصارى ، ولا إشكال في تجسّم العداوة بين الملّتين .

وقوله « وسوف ينبّئهم الله » تهديد لأنّ المراد بالإنباء إنباء المؤاخذة بصنيعهم، كقوله « فسوف تعلمون ». وهذا يحتمل أن يحصل في الآخرة فالإنباء على حقيقته ، ويحتمل أن يحصل في الدنيا، فالإنباء مجاز في تقدير الله لهم حوادث يعرفون بها سوء صنيعتهم .

﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ [15] يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [16]

بعد أن ذكر من أحوال فريقي أهل الكتاب وأنبائهم ما لا يعرفه غير علمائهم وما لا يستطيعون إنكاره أقبل عليهم بالخطاب بالموعظة؛ إذ قد تهيّأ من ظهور صدق الرسول — صلّى الله عليه وسلّم — ما يسهّل إقامة الحجّة عليهم ، ولذلك ابتدئ وصفُ الرسول بأنّه يبيّن لهم كثيرا ممّا كانوا يخفون من الكتاب، ثم أعقبه بأنّه يعفو عن كثير .

ومعنى «يعفو» يُعرض ولا يُظهر، وهو أصل مادّة العفو. يقال : عفا الرسم، بمعنى لم يظهر، وعفاه : أزال ظهوره. ثم قالوا : عفا عن الذنب، بمعنى أعرض، ثم قالوا: عفا عن المذنب، بمعنى ستر عنه ذنبه، ويجوز أن يراد هنا معنى الصفح والمغفرة ، أي ويصفح عن ذنوب كثيرة، أي يبيّن لكم دينكم ويعفو عن جهلكم .

وجملة « قد جاءكم من الله نور » بدل من جملة «قد جاءكم رسولنا» بدل اشتمال، لأنّ مجيء الرسول اشتمل على مجيء الهُدى والقرآن، فوزانها وزان (علمُه) من قولهم : نفعني زيد علمه، ولذلك فصلت عنها، وأعيد حرف (قد) الداخل على الجملة المبدل منها زيادة في تحقيق مضمون جملة البدل، لأنّ تعلّق بدل الاشتمال بالمبدل منه أضعف من تعلّق البدل المطابق .

وضمير « به » راجع إلى الرسول أو إلى الكتاب المبين .

وسُبلُ السلام : طرق السلامة الّتي لا خوف على السائر فيها . وللعرب طرق معروفة بالأمن وطرق معروفة بالمخافة ، مثل وادي السباع، الذي قال فيه سُحيم بن وثيل الرياحي :

ومررتُ على وادي السباع ولا أرى كوادي السباع حين يُظلِم واديا
أقلّ به ركبٌ أتوه تئيّةً وأخوفَ إلاّ ما وقى اللهُ ساريا

فسبيل السلام استعارة لطرق الحقّ . والظلماتُ والنّور استعارة للضلال والهدى . والصراط المستقيم مستعار للإيمان .

﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ .17﴾

هذا من ضروب عدم الوفاء بميثاق الله تعالى .

كان أعظمَ ضلال النّصارى ادّعاؤُهم إلهيّة عيسى – عليه السلام –، فإبطال زعمهم ذلك هو أهمّ أحوال إخراجهم من الظلمات إلى النّور وهديهم إلى الصراط المستقيم، فاستأنف هذه الجملة «لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح بن مريم» استئنافَ البيان. وتعيّن ذكر الموصول هنا لأنّ المقصود بيان ما في هذه

المقالة من الكفر لا بيان ما عليه النصارى من الضلال، لأنّ ضلالهم حاصل لا محالة إذا كانت هذه المقالة كفرا.

وحُكي قولهم بما تؤدّيه في اللغة العربيّة جملة «إنّ الله هو المسيحُ ابن مريم»، وهو تركيب دقيق المعنى لم يعطه المفسّرون حقّه من بيان انتزاع المعنى المراد به، من تركيبه، من الدلالة على اتّحاد مسمّى هذين الاسمين بطريق تعريف كلّ من المسند إليه والمسند بالعلَميّة بقرينة السياق الدالّة على أنّ الكلام ليس مقصودا للإخبار بأحداث لذوات، المسمّى في الاصطلاح : حملَ اشتقاق بل هو حمل مواطأة، وهو ما يسمّى في المنطق : حمل (هُوَ هُوَ)، وذلك حين يكون كلّ من المسند إليه والمسند معلوما للمخاطب ويراد بيان أنّهما شيء واحد، كقولك حين تقول : قال زياد، فيقول سامعك : من هو زياد، فتقول : زياد هو النّابغة، ومثله قولك : ميمون هو الأعشى، وابن أبي السِّمْط هو مروان بن أبي حَفْصة، والمُرعَّث هو بشّار، وأمثال ذلك. فمجرّد تعريف جزأي الإسناد كاف في إفادة الاتّحاد، وإقحام ضمير الفصل بين المسند إليه والمسند في مثل هذه الأمثلة استعمال معروف لا يكاد يتخلّف قصدا لتأكيد الاتّحاد، فليس في مثل هذا التّركيب إفادةُ قصر أحد الجزأين على الآخر، وليس ضمير الفصل فيه بمفيد شيئا سوى التّأكيد. وكذلك وجود حرف (إنّ) لزيادة التّأكيد، ونظيره قول رُوَيشد بن كثير الطائي من شعراء الحماسة :

وَقُلْ لَهم بَادِروا بالعُذر والتمسوا قولا يبرّئكم إنّي أنا الموت

فلا يأتي في هذا ما لعلماء المعاني من الخلاف في أنّ ضمير الفصل هل يفيد قصر المسند إليه، وهو الأصحّ، أو العكس، وهو قليل، لأنّ مقام اتّحاد المسمّيين يسوّي الاحتمالين ويصرف عن إرادة القصر. وقد أشار إلى هذا المعنى إشارة خفية قول صاحب الكشّاف عقب قوله «الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم» «معناه بتٌّ القول على أنّ حقيقة الله هو المسيح لا غير». ومحلّ الشاهد من كلام الكشّاف ما عدا قوله (لا غير)، لأنّ الظاهر أن (لا غير) يشير إلى استفادة معنى القصر من مثل هذا التّركيب، وهو بعيد. وقد يقال : إنّه أراد أنّ معنى الانحصار لازم بمعنى الاتّحاد وليس ناشئا عن صيغة قصر.

ويفيد قولهم هذا أنّهم جعلوا حقيقة الإله الحقّ المعلوم متّحدة بحقيقة عيسى — عليه السلام — بمنزلة اتّحاد الاسمين للمسمّى الواحد، ومرادهم امتزاج الحقيقة الإلهيّة في ذات عيسى. ولمّا كانت الحقيقة الإلهيّة معنونة عند جميع المتديّنين باسم الجلالة جَعَل القائلون اسم الجلالة المسندَ إليه، واسمَ عيسى المسند ليدلّوا على أنّ الله اتّحدَ بذات المسيح .

وحكاية القول عنهم ظاهرة في أنّ هذا قالوه صراحة عن اعتقاد ، إذ سرى لهم القول باتّحاد اللاهوت بناسوتِ عيسى إلى حدّ أن اعتقدوا أنّ الله سبحانه قد اتّحد بعيسى وامتزج وجود الله بوجود عيسى . وهذا مبالغة في عتقاد الحلول . وللنّصارى في تصوير هذا الحلول أو الاتّحاد أصل، وهو أنّ الله تعالى جوهر واحد، هو مجموع ثلاثة أقانيم (جمع أقنوم — بضمّ الهمزة وسكون القاف — وهوكلمة رومية معناها: الأصل،كمافي القاموس؛ وهذه الثلاثة هي أقنوم الذات، وأقنوم العلم وأقنوم الحياة ، وانقسموا في بيان اتّحاد هذه الأقانيم بذات عيسى إلى ثلاثة مذاهب : مذهب المَلْكانيّة وهم الجاثلقية (الكاثوليك) ، ومذهب النَّسْطُورية ، ومذهب اليّعقوبية . وتفصيله في كتاب المقاصد . وتقدّم مفصّلا عند تفسير قوله تعالى « فآمِنوا بالله ورسُله ولا تقولوا ثلاثة » في سورة النّساء . وهذا قول اليعاقبة من النصارى، وهم أتباع يعقوب البرذعاني، وكان راهبا بالقسطنطينية، وقد حدثت مقالته هذه بعد مقالة المَلْكَانية ، ويقال لليعاقبة : أصحاب الطبيعة الواحدة، وعليها درج نصارى الحبشة كلّهم. ولا شكّ أنّ نصارى نجران كانوا على هذه الطريقة.

ولقرب أصحابها الحبشة من بلاد العرب تصدّى القرآن لبيان ردّها هـنا وفي الآية الآتية في هذه السورة . وقد بيّنا حقيقة معتقد النصارى في اتّحاد اللاهوت بالناسوت وفي اجتماع الأقانيم عند قوله تعالى «وكلمته القاها إلى مريم وروح منه » في سورة النساء .

وبيّن الله لرسوله الحجّة عليهم بقوله « قل فمن يملك من الله شيئا » الآية ،

فالفاء عاطفة للاستفهام الإنكاري على قولهم : إنّ الله هو المسيح، للدلالة على أنّ الإنكار ترتّب على هذا القول الشنيع، فهي للتعقيب الذكري . وهذا استعمال كثير في كلامهم ، فلا حاجة إلى ما قيل : إنّ الفاء عاطفة على محذوف دلّ عليه السياق، أي ليس الأمر كما زعمتم ، ولاَ أنّها جواب شرط مقدّر، أي إن كان ما تقولون فمن يملك من الله شيئا، إلخ .

ومعنى يملك شيئا هنا يَقْدِر على شيء، فالمركّب مستعمل في لازم معناه على طريقة الكناية ، وهذا اللازم متعدّد وهو المِلْك، فاستطاعةُ التحويل، وهو استعمال كثير ومنه قوله تعالى « قل فمن يملك لكم من الله شيئا إن أرادَ بكم ضَرّا» الآية في سورة الفتح. وفي الحديث قال رسول الله لعُيينة بن حِصْن « أفأملك لك أن نزع الله من قلبك الرحمة » لأنّ الذي يملك يتصرّف في مملوكه كيف شاء .

فالتنكير في قوله «شيئا» للتقليل والتحقير . ولمّا كان الاستفهام هنا بمعنى النفي كان نفي الشيء القليل مقتضيا نفي الكثير بطريق الأولى، فالمعنى: فمن يقدر على شيء من الله، أي مِنْ فِعْله وتصرفِّه أنْ يحوّله عنه ، ونظيره « وما أغني عنكم من الله من شيء ». وسيأتي لمعنى «يملك» استعمال آخر عند قوله تعالى « قل أتعبدون من دون الله ما لا يَملك لكم ضرّا ولا نفعا » في هذه السورة ، وسيأتي قريب من هذا الاستعمال عند قوله تعالى « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا» في هذه السورة .

وحرف الشرْط من قوله « إن أراد » مستعمل في مجرّد التّعليق من غير دلالة على الاستقبال،لأنّ إهلاك أمّ المسيح قد وقع بلا خلاف، ولأنّ إهلاك المسيح، أي موته واقع عند المجادلين بهذا الكلام، فينبغي إرخاءُ العنان لهم في ذلك لإقامة الحجّة، وهو أيضا واقع في قول عند جمع من علماء الإسلام الّذين قالوا : إنّ الله أماته ورفعه دون أن يُمكّن اليهودُ منه، كما تقدّم عند قوله تعالى « وما قتلوه وما صلبوه — وقوله — إنّي متوفّيك ورافعك إليّ » . وعليه فليس في

تعليق هذا الشرط إشعار بالاستقبال. والمضارع المقترن بأن وهو «أن يهلك» مستعمل في مجرّد المصدرية . والمرادُ بـ«مَن في الأرض» حينئذ من كان في زمن المسيح وأمّه من أهل الأرض فقد هلكوا كلّهم بالضرورة . والتّقدير : مَن يملك أن يصدّ الله إذْ أراد إهلاك المسيح وأمّه ومن في الأرض يومئذ .

ولك أن تلتزم كون الشرط للاستقبال باعتبار جَعْل « من في الأرض جميعا » بمعنى نوع الإنسان، فتعليق الشرط باعتبار مجموع مفاعيل «يُهلك» على طريقة التغليب ؛ فإنّ بعضها وقع هلكه وهو أمّ المسيح، وبعضها لم يقع وسيقع وهو إهلاك من في الأرض جميعا، أي إهلاك جميع النّوع ،لأنّ ذلك أمر غير واقع ولكنّه مُمكن الوقوع .

والحاصل أنّ استعمال هذا الشرط من غرائب استعمال الشروط في العربية ، ومرجعه إلى استعمال صيغة الشرط في معنى حقيقي ومعنى مجازي تغليبا للمعنى الحقيقي، لأنّ «مَن في الأرض» يعمّ الجميع وهو الأكثر. ولم يعطه المفسّرون حقّه من البيان . وقد هلكت مريم أمّ المسيح – عليهما السلام – في زمن غير مضبوط بعد رفع المسيح .

والتذييل بقوله « ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء» فيه تعظيم شأن الله تعالى . وردّ آخر عليهم بأنّ الله هو الّذي خلق السماوات والأرض وملك ما فيها من قبل أن يَظهر المسيح، فالله هو الإله حقّا، وأنّه يخلق ما يشاء، فهو الّذي خلق المسيح خلقا غير معتاد، فكان موجب ضلال من نسب له الألوهية . وكذلك قوله « والله على كلّ شيء قدير » .

﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ 18 .

مقال آخر مشترك بينهم وبين اليهود يدلّ على غباوتهم في الكفر إذ

يقولون ما لا يليق بعظمة الله تعالى، ثمّ هو مناقض لمقالاتهم الأخرى . عُطف على المقال المختصّ بالنصارى، وهو جملة « لقد كَفَرَ الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح ». وقد وقع في التّوراة والإنجيل التعبير بأبناء الله؛ ففي سفر التثنية أوّل الفصل الرابع عشر قول موسى « أنتُم أولاد للربّ أبيكم » . وأمّا الأناجيل فهي مملوءة بوصف الله تعالى بأبي المسيح، وبأبي المؤمنين به، وتسمية المؤمنين أبناءَ الله في متّى في الإصحاح الثّالث « وصوت من السماء قائلا هذا هو ابني الحبيب الذى به سررت»وفي الإصْحاح الخامس«طوبي لصانعي السلام لأنّهم أبناءَ الله يُدعون».وفي الإصحاح السادس«وأبوكم السماوي يقُوتها».وفي الإصحاح العاشر « لأنْ لستم أنتم المتكلّمين بل روح أبيكم الّذي يتكلّم فيكم ». وكلّها جائية على ضرب من التشبيه فتوهّمها دهماؤهم حقيقة فاعتقدوا ظاهرها .

وعطف «وأحبّاؤه» على «أبناءُ الله» أنّهم قصدوا أنّهم أبناء محبوبون إذ قد يكون الابن مغضوبا عليه .

وقد علّم الله رسوله أن يبطل قولهم بنقْضَيْن:أولهما من الشريعة، وهو قوله « قل فلِمَ يعذّبكم بذنوبكم » يعني أنّهم قائلون بأنّ نصيبا من العذاب ينالهم بذنوبهم، فلو كانوا أبناء الله وأحبّاءه لما عذّبهم بذنوبهم، وشأن المحبّ أن لا يعذّب حبيبه وشأن الأب أن لا يعذّب أبناءه. رُوي أنّ الشِّبْلي سأل أبا بكر بن مجاهد : أين تَجد في القرآن أنّ المُحبّ لا يعذّب حبيبَه فلم يهتد ابن مجاهد ، فقال له الشبلي في قوله « قل فلِمَ يعذّبكم بذنوبكم » .

وليس المقصود من هذا أنّ يَردّ عليهم بوقوع العذاب عليهم في نفس الأمر، مِن تقدير العذاب لهم في الآخرة على كفرهم،لأنّ ذلك لا يعترفون به فلا يصلح للردّ به ، إذ يصير الردّ مُصَادَرَة ، بل المقصود الردّ عليهم بحصول عذاب يعتقدون حصوله في عقائد دينهم، سواء كان عذاب الآخرة أم عذاب الدّنيا . فأمّا اليهود فكُتبهم طافحة بذكر العذاب في الدنيا والآخرة، كما في قوله تعالى « وقالوا لَنْ تمسّنا النّار إلاّ أيّاما معدودة » . وأمّا النّصارى فلم أر في الأناجيل ذكرا لِعذاب الآخرة إلاّ أنّهم قائلون في عقائدهم بأنّ بني

آدم كلّهم استحقّوا العذاب الأخروي بخطيئة أبيهم آدم ، فجاء عيسى بن مريم مخلّصا وشافعا وعرّض نفسه للصلب ليكفّر عن البشر خطيئتهم الموروثة، وهذا يُلزمهم الاعترافَ بأنّ العذاب كان مكتوبا على الجميع لولا كفّارة عيسى فحصل الرّدّ عليهم باعتقادهم به بله اعتقادنا .

ثم أُخذت النتيجةُ من البرهان بقوله « بل أنتم بشر ممّن خلق » أي ينالكم ما ينال سائر البشر .

وفي هذا تعريض أيضا بأنّ المسيح بَشَر، لأنّه ناله ما ينال البشر من الأعراض والخوف، وزعموا أنّه ناله الصلب والقتل .

وجملة قوله « يغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء » كالاحتراس، لأنّه لمّا رتّب على نوال العذاب إيّاهم أنّهم بشر دفع توهّم النصارى أنّ البشريّة مقتضية استحقاق العذاب بوراثة تَبِعة خطيئة آدم فقال «يغفر لمن يشاء»، أي من البشر «ويعذّب من يشاء» .

﴿ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ 19

كَرَّرَ الله موعظتَهم ودعوتَهم بعد أن بيّن لهم فسادَ عقائدهم وغرورَ أنفسهم بيانا لا يدع للمنصف متمسّكا بتلك الضلالات ، كما وعظهم ودعاهُم آنفا بمثل هذا عقّب بيان نقضهم المواثيق . فموقع هذه الآية تكرير لموقع قوله «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيرا ممّا كنتم تخفون من الكتاب» الآيات، إلاّ أنّه ذكر الرسولَ — صلى الله عليه وسلم — هنا بوصف مجيئه على فترة من الرسل ليذكّرهم بأنّ كتبهم مصرّحة بمجيء رسول عقب رسلهم ، وليريهم أنّ مجيئه لم يكن بدعا من الرسل إذ كانوا يَجيئون على فتَر بينهم . وذُكر الرسول هنالك بوصف تبيينه ما يخفونه من الكتاب لأنّ

مـا ذُكـر قبـلَ الموعظـة هنا قـد دلّ على مساواة الرسل في البشريـة ومساواة الأمـم في الحاجـة إلى الرسالـة ، ومـا ذكـر قبـلَ الموعظـة هنالـك إنّمـا كـان إنبـاء بأسرار كتبهـم ومـا يخفـون علمـه عن النّاس لمـا فيـه مـن مساويهـم وسوء سمعتهم . وحـذف مفعول «يبيّـن» لظهـور أنّ المـراد بيان الشريعة . فـالـكلام خطاب لأهل الـكتـاب يتنـزّل منـزلـة تـأكيـد لِـجملـة « يـأهـل الـكتـاب قـد جـاءكـم رسولنا يبيّن لـكم كثيـرا ممّـا كنتـمُ تخفـون »، فلـذلـك فصلـت .

وقـولـه «على فَتـرة من الـرسـل » حـال من ضمير «يبيّن لـكم»، فهو ظرف مستقرّ، ويجـوز أن يكـون ظرفـا لغـوا متعلّقـا بـ«جاءكـم» . ويجـوز تعلّقه بفعـل «يبيّـن» لأنّ البيـان انقطـع في مدّة الفتـرة .

و (علـى) للاستعـلاء المجازي بمعنـى (بَعْـد) لأنّ المستعليَ يستقـرّ بعـد استـقرار مـا يستعلـي هـو فـوقـه، فشبّـه استقراره بعده بـاستعـلائـه عـليـه، فاستـعيـر لـه الحـرف الدال عـلى الاستـعـلاء .

والفترة : انقطـاع عمل مّـا .

وحرف (مِـن) في قـولـه « مِـن الرسل » للابتداء، أي فترة من الزمن ابتداؤها مدّة وجـود الـرسـل، أي أيـام إرسـال الـرسـل .

والمجيء مستعـار لأمـر الرسول بتبليـغ الدّين، فـكما سمّـي الرسول رسـولا سمّي تبليغه مجيئـا تشبيهـا بمجـيء المُرسَل من أحَـدٍ إلى آخـر .

والمـراد بـالـرسل رُسل أهـل الـكتـاب المتعاقبين من عهد موسى إلى المسيـح، أو أريـد المسيـح خـاصّة . والفتـرة بين البعثـة وبين رفـع المسيـح، كـانت نحـو خمسمـائـة وثمـانيـن سنـة . وأمّا غيـرُ أهـل الـكتـاب فقـد جـاءتهم رسـل مثـل خـالـد بـن سنـان وحنظلـة بن صفـوان .

و « أن تقـولـوا » تعليـل لقـولـه «قـد جـاءكـم» لبيان بعض الحِكَم من بعثة

الرسول، وهي قطع معذرة أهل الكتاب عند مؤاخذتهم في الآخرة، أو تقريعهم في الدّنيا على ما غيّروا من شرائعهم، لئلاّ يكونَ من معاذيرهم أنّهم اعتادوا تعاقب الرسل لإرشادهم وتجديد الدّيانة، فلعلّهم أن يعتذروا بأنّهم لمّا مضت عليهم فترة بدون إرسال رسول لم يتّجه عليهم ملام فيما أهملوا من شرعهم وأنّهم لو جاءهم رسول لاهتدَوا . فالمعنى أن تقولوا : ما جاءنا رسول في الفترة بعد موسى أو بعد عيسى. وليس المراد أن يقولوا :ما جاءنا رسول إلينا أصلا ، فإنّهم لا يدّعون ذلك، وكيف وقد جاءهم موسى وعيسى . فكان قوله «أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير» تعليلا لمجيء الرسول — صلّى الله عليه وسلّم — إليهم . ومتعلّقا بفعل «ما جآءنا» . ووجب تقدير لام التّعليل قبل (أنْ) وهو تقدير يقتضيه المعنى. ومثل هذا التقدير كثير في حذف حرف الجرّ قبل (أنْ) حذفا مطّردا ، والمقام يعيّن الحرف المحذوف؛ فالمحذوف هنا حرف اللام .

ويُشكل معنى الآية بأنّ علّة إرسال الرسول إليهم هي انتفاءُ أن يقولوا «ما جاءنا من بشير ولا نذير» لا إثباتُه كما هو واضح، فلماذا لم يُقَل : أن لا تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذر ، وقد جاء في القرآن نظائر لهذه الآية، وفي شعر العرب كقول عمرو بن كلثوم :

فعجّلنا القِرى أنْ تَشْتُمُونا

أراد أن لا تشتمونا . فاختلف النحْويون في تقدير ما به يتقوّم المعنى في الآيات وغيرها : فذهب البصريون إلى تقدير اسم يناسب أن يكون مفعولا لأجله لفعل «جاءكم» ، وقدّروه : (كراهية أن تقولوا) ، وعليه درج صاحب الكشّاف ومتابعوه من جمهور المفسّرينَ ؛ وذهب الكوفيون إلى تقدير حرف نفي محذوف بعد (أنْ)، والتقدير : أنْ لا تقولوا، ودرج عليه بعض المفسّرين مثل البَغوي ؛ فيكون من إيجاز الحذف اعتمادا على قرينة السياق والمقام . وزعم ابن هشام في مغني اللبيب أنّه تعسّف، وذكر أنّ بعض النحويين زعم أنّ من معاني (أنْ) أن تكون بمعنى (لئَــلاّ) .

وعندي : أنّ الذي ألجأ النحويين والمفسّرين لهذا التأويل هو البناء على أنّ (أنْ) تُخلّصُ المضارع للاستقبال فتقتضي أنّ قول أهل الكتاب : ما جاءنا بشير ولا نذير غير حاصل في حال نزول الآية، وأنه مقدّر حصوله في المستقبل . ويظهر أنّ إفادة (أنْ) تخليص المضارع للمستقبل إفادة أكثريّة وليست بمطّردة، وقد ذهب إلى ذلك أبو حيّان وذكر أنّ أبا بكر الباقلاني ذهب إليه ، بل قد تفيد (أن) مجرد المصدرية كقوله تعالى « وأن تصوموا خير لكم »، وقول امرىء القيس :

فإمّا تَرَيْني لا أغمّض ساعة ... مِن الليل إلاّ أن أكبّ وأنْعَسَا

فإنّه لا يريد أنّه ينعس في المستقبل . وأنّ صَرْفَها عن إفادة الاستقبال يعتمد على القرائن، فيكون المعنى هنا أنّ أهل الكتاب قد قالوا هذا العذر لمن يلومهم مثل الّذين اتّبعوا الحنيفية، كأمية بن أبي الصلت وزيدِ بن عمرو بن نُفيل، أو قاله اليهود لنصارى العرب .

وقوله «فقد جاءكم بشير ونذير» الفاء فيه للفصيحة، وقد ظهر حسن موقعها بما قرّرتُ به معنى التعليل، أي لأن قلتم ذلك فقد بطل قولكم إذ قد جاءكم بشير ونذير. ونظير هذا قول عباس بن الأحنف :

قالوا خراسانُ أقصى ما يُراد بنا ... ثم القُفُول فقد جئْنا خُراسانا

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ 20 يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ 21 قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ 22 ﴾

عطف القصة على القصص والمواعظ. وتقدّم القول في نظائر «وإذ قال» في مواضع منها قوله تعالى « وإذ قال ربّك للملائكة » في البقرة .

ومناسبة موقع هذه الآيات هنا أنّ القصة مشتملة على تذكير بنعم الله تعالى عليهم وحثّ على الوفاء بما عاقدوا الله عليه من الطاعة تمهيدا لطلب امتثالهم .

وقدّم موسى — عليه السلام — أمره لبني إسرائيل بحرب الكنعانيين بتذكيرهم بنعمة الله عليهم ليُهيّئ نفوسهم إلى قبول هذا الأمر العظيم عليهم وليُوثقهم بالنصر إن قاتلوا أعداءهم، فذكر نعمة الله عليهم ، وعدّ لهم ثلاث نعم عظيمة:

أولاها أنّ فيهم أنبياء، ومعنى جَعْل الأنبياء فيهم يجوز أن يكون في عمود نسبهم فيما مضى مثل يوسف والأسباط وموسى وهارون، ويجوز أن يراد جعل في المخاطبين أنبياءَ؛ فيحتمل أنّه أراد نفسه، وذلك بعد موت أخيه هارون، لأنّ هذه القصّة وقعتْ بعد موت هارون؛ فيكون قوله «أنبياءَ» جمعا أريد به الجنس فاستوى الإفراد والجمع، لأنّ الجنسية إذا أريدت من الجمع بطلت منه الجمعية، وهذا الجنس انحصر في فرد يومئذ، كقوله تعالى «يحكم بها النبيئون الذين أسلموا للذين هادوا» يريد محمدا — صلّى الله عليه وسلّم — ، أو أراد من ظهر في زمن موسى من الأنبياء. فقد كانت مريم أخت موسى نبيئة، كما هو صريح التوراة (إصحاح 15 من الخروج). وكذلك ألْدَاد ومَيْدَاد كانا نبيئين في زمنَ موسى، كما في التّوراة (إصحاح 11 سفر العدد) . وموقع النعمة في إقامة الأنبياء بينهم أنّ في ذلك ضمانَ الهدى لهم والجري على مراد الله تعالى منهم ، وفيه أيضا حسن ذكر لهم بين الأمم وفي تاريخ الأجيال .

والثانية أنْ جعلهم ملوكا، وهذا تشبيه بليغ، أي كالملوك في تصرّفهم في أنفسهم وسلامتهم من العبوديّة الّتي كانت عليهم للقبط ، وجعلهم سادة على الأمم التي مرّوا بها ، من الآموريين ، والعنّاقيين ، والحشبونيين ، والرفائيين ، والعمالقة ، والكنعانيين ، أو استعمل فعل «جعلكم» في معنى الاستقبال مثل «أتى أمر الله» قصدا لتحقيق الخبر، فيكون الخبر بشارة لهم بما سيكون لهم .

والنعمة الثالثة أنّه آتاهم ما لم يؤت أحدا من العالمين ، ومَاصْدقُ (ما) يجوز أن يكون شيئا واحدا ممّا خصّ الله به بني إسرائيل ، ويجوز أن يكون مجموع أشياء إذ آتاهم الشريعة الصحيحة الواسعة الهدى المعصومة، وأيّدهم بالنّصر في طريقهم، وساق إليهم رزقَهُم المنّ والسلوى أربعين سنة، وتولّى تربية نفوسهم بواسطة رُسله .

وقوله « يا قوم ادخلوا الأرض المقدّسة » هو الغرض من الخطاب، فهو كالمقصد بعد المقدّمة، ولذلك كرّر اللفظ الذي ابتدأ به مقالته وهو النداء بـ«يَـا قَوم» لزيادة استحضار أذهانهم .

والأمر بالدخول أمر بالسعي في أسبابه، أي تهيّأوا للدخول . والأرض المقدّسة بمعنى المطهّرة المباركة، أي الّتي بارك الله فيها، أو لأنّها قُدّست بدفن إبراهيم — عليه السلام — في أوّل قرية من قراها وهي حَبْرون . وهي هنا أرض كنعان من برية (صين) إلى مدخل (حَمَاة وإلى حبرون) . وهذه الأرض هي أرض فلسطين، وهي الواقعة بين البحر الأبيض المتوسّط وبين نهر الأردن والبحر الميت فتنتهي إلى (حماة) شمالا وإلى (غزّة وحبرون) جنوبا. وفي وصفها بـ(التى كتب الله) تحريض على الإقدام لدخولهَا .

ومعنى « كتب الله » قَضَى وقدّر، وليس ثمّة كتابة ولكنّه تعبير مجازي شائع في اللّغة، لأنّ الشيء إذا أكدّه الملتزم به كتبه ، كما قال الحارث بن حلّزة :

وهل ينقض ما في المهارق الاهواء

فأطلقت الكتابة على ما لا سبيل لإبطاله، وذلك أنّ الله وعد إبراهيم أن يورثها ذرّيته. ووعدُ الله لا يُخلف .

وقوله « ولا ترتَدّوا على أدباركم » تحذير ممّا يوجب الانهزام، لأنّ ارتداد الجيش على الأعقاب من أكبر أسباب الانخذال.والارتداد افتعال من الردّ، يقال :ردّه فارتدّ، والردّ : إرجاع السائر عن الإمضاءفي سيره وإعادته إلى المكانالذي

سار منه . والأدبار : جمع دُبُر، وهو الظهر. والارتداد : الرجوع، ومعنى الرجوع على الأدبار إلى جهة الأدبار، أي الوراء لأنّهم يريدون المكان الذي يمشي عليه الماشي وهو قد كان من جهة ظهره، كما يقُولون : نكص على عقبيه، وركبوا ظهورهم، وارتدّوا على أدبارهم، وعلى أعقابهم، فعدّي بـ(على) الدالّة على الاستعلاء، أي استعلاء طريق السير، نزّلت الأدبار الّتي يكون السير في جهتها منزلة الطريق الّذي يسار عليه .

والانقلاب : الرجوع، وأصله الرجوع إلى المنزل قال تعالى «فانقلبوا بنعمة من الله وفضل». والمراد به هنا مطلق المصير .

وضمائر « فيها — ومنها » تعود إلى الأرض المقدّسة .

وأرادوا بالقوم الجبّارين في الأرض سكّانها الكنعانيين ، والعمالقة ، والحثيين ، واليبوسيين ، والأموريين .

والجبّار : القوي، مشتقّ من الجَبْر، وهو الإلزام لأنّ القويّ يجبر النّاس على مايريد .

وكانت جواسيس موسى الاثنا عشر الّذين بعثهم لارتياد الأرض قد أخبروا القوم بجودة الأرض وبقوّة سكّانها . وهذا كناية عن مخافتهم من الأمم الذين يقطنون الأرض المقدّسة، فامتنعوا من اقتحام القرية خوفا من أهلها، وأكّدوا الامتناع من دخول أرض العدوّ توكيدا قويّا بمدلول (إنّ) و(لنْ) في «إنّا لن ندخلها» تحقيقا لخوفهم .

وقوله « فإن يخرجوا منها فإنّا داخلون » تصريح بمفهوم الغاية في قوله «وإنّا لن ندخلها حتّى يخرجوا منها» لقصد تأكيد الوعد بدخولها إذا خلت من الجبّارين الذين فيها .

وقد أشارت هذه الآية الى ما في الإصحاح الثالث عشر والرابع عشر من سفر العدد : أنّ الله أمر موسى أن يرسل اثني عشر رجلا جواسيس يتجسّسون أرض كنعان الّتي وعدها الله بني إسرائيل من كلّ سبط رجلا؛ فعيّن موسى اثني عشر رجلا، منهم : يوشع بن نون من سبط أفرايم ، ومنهم كالب بن يفنة من سبط يهوذا، ولم يسمّوا بقية الجواسيس. فجاسوا خلال الأرض من برية صين إلى حماة فوجدوا الأرض ذات ثمار وأعناب ولبن وعسل ووجدوا سكّانها معتزّين،

طوال القامات، ومُدنهم حصينة. فلمّا سمع بنو إسرائيل ذلك وهلوا وبكوا وتذمّروا على موسى وقالوا : لوْ متنا في أرض مصر كان خيرا لنا من أن تغنم نساؤنا وأطفالنا ، فقال يوشع وكالب للشعب : إن رَضي الله عنّا يدخلنا إلى هذه الأرض ولكن لا تعصوا الربّ ولا تخافوا من أهلها، فالله معنا. فأبى القوم من دخول الأرض وغضب الله عليهم. وقال لموسى : لا يدخل أحد مَن سِنُّه عشرون سنة فصاعدا هذه الأرض إلاّ يوشع وكالبا وكلّكم ستدفنون في هذا القفر، ويكون أبناؤكم رُعاة فيه أربعين سنة » .

﴿ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُواْ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ 23 قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُواْ فِيهَا فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ 24 قَالَ رَبِّ إِنِّي لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ 25 قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ 26

فُصلت هذه الجمل الأربع جريا على طريقة المحاورة كما بيّنّاه سالفا في سورة البقرة . والرجلان هما يوشع وكالب . ووُصف الرجلان بأنّهم «من الّذين يخافون» فيجوز أن يكون المراد بالخوف في قوله « يخافون » الخوفُ من العدوّ؛ فيكون المراد باسم الموصول بني إسرائيل. جعل تعريفهم بالموصولية للتعريض بهم بمذمّة الخوف وعدم الشجاعة، فيكون « مِن » في قوله «من الذين يخافون» اتّصالية وهي الّتي في نحو قولهم : لستُ منك ولستَ منّي ، أي ينتسبون إلى الذين يخافون. وليس المعنى أنّهم متّصفون بالخوف بقرينة أنّهم

حرّضوا قومهم على غزو العدوّ، وعليه يكون قوله « أنعم الله عليهما » أنّ الله أنعم عليهما بالشجاعة، فحذف متعلّق فعل « أنعم » اكتفاء بدلالة السياق عليه .

ويجوز أن يكون المراد بالخوف الخوفَ من الله تعالى، أي كان قولهما لقومهما «ادخلوا عليهم الباب» ناشئا عن خوفهما الله تعالى، فيكون تعريضا بأنّ الذين عصوهما لا يخافون الله تعالى، ويكون قوله «أنعم الله عليهما» استئنافا بيانيا لبيان منشأ خوفهما الله تعالى ، أي الخوف من الله نعمة منه عليهما . وهذا يقتضي أنّ الشجاعة في نصر الدّين نعمة من الله على صاحبها .

ومعنى«أنعم الله عليهما»أنعم عليهما بسلب الخوف من نفوسهم وبمعرفةالحقيقة.

و«الباب» يجوز أن يراد به مدخل الأرض المقدّسة ، أي المسالك الّتي يسلك منها إلى أرض كنعان، وهو الثغر والمضيق الذي يسلك منه إلى منزل القبيلة يكون بين جبلين وعْرَيْن، إذ ليس في الأرض المأمورين بدخولها مدينة بل أرض لقوله « ادخلوا الأرض المقدّسة »، فأرادا : فإذا اجتزتم الثغر ووطئتم أرض الأعداء غلبتموهم في قتالهم في ديارهم. وقد يسمّى الثغر البحرى بابا أيضا، مثل باب المندب، وسمّوا موضعا بجهة بخارى الباب . وحمل المفسّرون الباب على المشهور المتعارف، وهو باب البلد الذي في سوره، فقالوا : أرادا باب قريتهم ، أي لأنّ فتح مدينة الأرض يعدّ ملكا لجميع تلك الأرض. والظاهر أنّ هذه القرية هي (أريحا) أو (قادش) حاضرة العمالقة يومئذ، وهي المذكورة في سورة البقرة. والباب بهذا المعنى هو دفّة عظيمة متّخذة من ألواح تُوصل بجزأيْ جدار أو سور بكيفية تسمح لأن يكون ذلك اللوح سادّا لتلك الفرجة متى أريد سدّها وبأن تفتح عند إرادة فتحها؛ فيسمّى السّد به غلقا وإزالة السدّ فتحا .

وبعد أن أمرا القوم باتّخاذ الأسباب والوسائل أمراهم بالتوكّل على الله والاعتماد على وعده ونصره وخبر رسوله، ولذلك ذيّلا بقولهما «إن كنتم مؤمنين»، لأنّ الشكّ في صدق الرسول مبطل للإيمان .

وإنّما خاطبوا موسى عقبَ موعظة الرجلين لهم ، رجوعا إلى إبايتهم الأولى التي شافهوا بها موسى إذ قالوا « إنّ فيها قوما جبّارين »، أو لقلّة اكتراثهم بكلام الرجلين وأكّدوا الامتناع الثّاني من الدخول بعد المحاورة أشدّ توكيد دلّ على شدّته في العربيّة بثلاث مؤكّدات : إنّ ، ولن ، وكلمة أبدا .

ومعنى قولهم « فاذهب أنت وربّك فقاتلا » إن كان خطابا لموسى أنّهم طلبوا منه معجزة كما تعوّدوا من النصر فطلبوا أن يهلك الله الجبّارين بدعوة موسى .

وقيل : أرادوا بهذا الكلام الاستخفاف بموسى، وهذا بعيد، لأنّهم ما كانوا يشكّون في رسالته، ولو أرادوا الاستخفاف لكفروا وليس في كلام موسى الواقع جوابا عن مقالتهم هذه إلاّ وصفهم بالفاسقين.والفسق يطلق على المعصية الكبيرة، فإنّ عصيان أمر الله في الجهاد كبيرة، ولذلك قال تعالى «فلا تأس على القوم الفاسقين»، وعن عبد الله بن مسعود قال : أتى المقدادُ بن الأسود النبيءَ وهو يدعو على المشركين يوم بدر فقال « يا رسول الله لا نقول كما قالت بنو إسرائيل «فاذهب أنت وربّك فقاتلا إنّا ههنا قاعدون » الحديث.

فلا تَظُنَّنّ من ذلك أنّ هذه الآية كانت مقروءة بينهم يوم بدر، لأنّ سورة المائدة من آخر ما نزل، وإنّما تكلّم المقداد بخبر كانوا يسمعونه من رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — فيما يُحدّثهم به عن بني إسرائيل، ثم نزلت في هذه الآية بذلك اللّفظ .

«قال» أي موسى، مناجيا ربّه أو بمسمع منهم ليوقفهم على عدم امتثالهم أمرَ ربّهم « ربّ إنّي لا أملك إلاّ نفسي وأخي » ، يجوز أن يكون المعنى لا أقدر إلاّ على نفسي وأخي، وإنّما لم يعُدّ الرجلين الذين قالا « ادخلوا عليهم الباب »، لأنّه خشي أن يستهويهما قومهما .والذي في كتب اليهود أنّ هارون كان قد توفّي قبل هذه الحادثة . ويجوز أن يريد بأخيه يوشَع بنَ نون لأنّه كان

ملازمته في شؤونه، وسمّاه الله فتاه في قوله «وإذ قال موسى لفتاه» الآية . وعطفه هنا على نفسه لأنّه كان محرّضا للقوم على دخول القرية.

ومعنى «افرق بيننا وبين القوم الفاسقين» أن لا تؤاخذنا بجرمهم، لأنّه خشي أن يصيبهم عذاب في الدنيا فيهلك الجميع فطلب النّجاة، ولا يصحّ أن يريد الفرق بينهم في الآخرة؛ لأنّه معلوم أنّ الله لا يؤاخذ البريء بذنب المجرم، ولأنّ براءة موسى وأخيه من الرضا بما فعله قومهم أمر يعلمه الله، ويجوز أن يراد بالفرق بينهم الحكم بينهم وإيقاف الضّالين على غلطهم .

وقول الله تعالى له«فإنّها محرّمة عليهم أربعين سنة» الخ جواب عن قول موسى «فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين»، وهو جواب جامع لجميع ما تضمّنه كلام موسى: لأنّ الله أعلم موسى بالعقاب الذي يصيب به الّذين عصوا أمره، فسكن هاجس خوفه أن يصيبهم عذاب يعمّ الجميع ، وحصل العقاب لهم على العصيان انتصارا لموسى . فإن قلت : هذا العقاب قد نال موسى منه ما نال قومه، فإنّه بقي معهم في التيه حتّى توفّي . قلت : كان ذلك هيّنا على موسى لأنّ بقاءه معهم لإرشادهم وصلاحهم وهو خصّيصة رسالته ، فالتعب في ذلك يزيده رفع درجة، أمّا هم فكانوا في مشقّة .

« يتيهون » يضلّون، ومصدره التّيْه ــ بفتح التّاء وسكون الياء ــ والتيه ــ بكسر التّاء وسكون التحتية ــ . وسمّيت المفازة تيهاء وسمّيت تيها . وقد بقي بنو إسرائيل مقيمين في جهات ضيّقة ويسيرون الهوينا على طريق غير منتظم حتّى بلغوا جبل (نيبُو) على مقربة من نهر (الأردن)، فهنالك توفّي موسى ــ عليه السلام ــ وهنالك دُفن . ولا يُعرف موضع قبره كما في نصّ كتاب اليهود . وما دخلوا الأرض المقدسة حتّى عبَروا الأرْدُن بقيادة يوشع بن نون خليفة موسى . وقد استثناه الله تعالى هو وكالب بن يفنّة، لأنّهما لم يقولا : لن ندخلها. وأمّا بقية الرّوّاد الذين أرسلهم موسى لاختبار الأرض فوافقوا قومهم في الامتناع من دخولها .

وقوله «فلا تأس على القوم الفاسقين» تفريع على الإخبار بهذا العقاب، لأنّه علم أنّ موسى يحزنه ذلك، فنهاه عن الحزن لأنّهم لا يستأهلون الحزن لأجلهم لفسقهم. والأسى: الحزن، يقال أسِيَ كفرِح إذا حزِن.

﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ 27 لَئِنْ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّيَ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ 28 إِنِّيَ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ 29 فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ 30 ﴾

عَطْفَ نبأ على نبإ ليكون مقدّمة للتحذير من قَتْل النفس والحرابة والسرقة، ويتبع بتحريم الخمر وأحكام الوصية وغيرها، وليحسن التخلّص ممّا استطرد من الأنباء والقصَص التي هي مواقع عبرة وتُنْظَم كلّها في جرائر الغرور. والمناسبةُ بينها وبين القصّة الّتي قبلها مناسبة تماثل ومناسبة تضادّ. فأما التماثل فإنّ في كلتيهما عدم الرضا بما حكم الله تعالى: فإنّ بني إسرائيل عصوا أمر رسولهم إيّاهم بالدخول إلى الأرض المقدّسة، وأحدَ ابني آدم عصى حكم الله تعالى بعدم قبول قربانه لأنّه لم يكن من المتّقين. وفي كلتيهما جرأة على الله بعد المعصيّة؛ فبنو إسرائيل قالو: اذهب أنت وربّك، وابن آدم قال: لأقتلنّ الّذي تقبّل الله منه. وأمّا التّضادّ فإنّ في إحداهما إقداما مذموما من ابن آدم، وإحجاما مذموما من بني إسرائيل، وإنّ في إحداهما اتّفاق أخوين هما موسى وأخوه على امتثال أمر الله تعالى، وفي الأخرى اختلافَ أخوين بالصّلاح والفساد.

ومعنى «ابني آدم» هنا ولداه. وأمّا ابن آدم مفردا فقد يراد به واحد من البشر

نحو : يَا بْن آدم إنّك ما دعوتني ورجوتَني غَفَرْتُ لك ؛ أو مجموعا نحو « يا بني آدم خذوا زينتكم » .

والباء في قوله «بالحقّ» للملابسة متعلّقا بـ«اتْلُ» . والمراد من الحقّ هنا الصدق من حقّ الشّيء إذا ثبت، والصدق هو الثّابت، والكذب لا ثبوت له في الواقع، كما قال «نحن نقصّ عليك نبأهم بالحقّ».ويصحّ أن يكون الحقّ ضدّ الباطل وهو الجدّ غير الهزل، أي اتْلُ هذا النبأ متلبّسا بالحقّ،أي بالغرض الصّحيح لا لمجرد التفكّه واللّهو. ويحتمل أن يكون قوله « بالحقّ» مشيرا الى ما حفّ بالقصة من زيادات زادها أهل القصص من بني اسرائيل في أسباب قتل أحد الأخوين أخاه .

(وإذ) ظرف زمان لـ«نبأ»، أي خبرهما الحاصل وقت تقريبهما قُربانا، فينتصب (إذ) على المفعول فيه .

وفِعْلُ «قرّبا» هنا مشتقّ من القُرْبان الذي صار بمنزلة الاسم الجامد، وأصله مصدر كَالشُّكران والغفران والكُفران، يسمّى به ما يتقرّب به المرء إلى ربّه من صدقة أو نُسك أو صلاة، فاشتقّ من القربان قرّب، كما اشتقّ من النُّسك نَسَكَ، ومن الأضحيّة ضَحّى، ومن العقيقة عَقّ.وليس «قرّبا» هنا بمعنى أدْنَيَا إذ لا معنى لذلك هنا .

وفي التّوراة هما (قايين) ـ والعرب يسمّونه قَابِيل ـ وأخوه(هَابِيل).وكان قابيل فلاّحا في الأرض، وكان هابيل راعيا للغنم. فقرّب قابيل من ثمار حرْثه قُربانا وقرّب هابيل من أبكار غنمه قربانا . ولا ندري هل كان القربان عندهم يعطى للفقراء ونحوهم أو كان يترك للنّاس عامّة . فتقبّل الله قربان هَابيل ولم يتقبّل قربان قابيل . والظاهر أنّ قبول قربان أحدهما دون الآخر حصل بوحي من الله لآدم . وإنّما لم يتقبّل الله قربان قابيل لأنّه لم يكن رجلا صالحا بل كانت له خطايا . وقيل : كان كافرا، وهذا ينافي كونهُ يُقرّب قربانا.

وأفرد القربان في الآية لإرادة الجنس، وإنّما قرّب كلّ واحد منهما

قربانا وليس هو قربانا مشتركا . ولم يسمّ الله تعالى المتقبَّل منه والّذي لم يتقبّل منه إذ لا جدوى لذلك في موقع العبرة .

وإنّما حَمَلَه على قتل أخيه حَسده على مزيّة القبول . والحسد أوّل جريمة ظهرت في الأرض .

وقوله في الجواب « إنّما يتقبّل الله من المتّقين » موعظة وتعريض وتنصّل ممّا يوجب قتله.يقول : القبول فعل الله لا فعل غيره، وهو يتقبّل من المتّقي لا من غيره. يعرّض به أنّه ليس بتَقِيٍ، ولذلك لم يتقبّل الله منه. وآية ذلك أنّه يضمر قتل النفس. ولذا فلا ذَنب، لمن تقبّل الله قربانه، يستوجبُ القتلَ. وقد أفاد قول ابن آدم حصرَ القبول في أعمال المتّقين. فإذا كان المراد من المتّقّين معناه المعروف شرعا المحكي بلفظه الدالّ عليه مراد ابن آدم كان مفاد الحصر أنّ عمل غير المتّقي لا يقبل؛ فيحتمل أنّ هذا كان شريعتهم، ثمّ نسخ في الإسلام بقبول الحسنات من المؤمن وإن لم يكن متّقيا في سائر أحواله ؛ ويحتمل أنْ يراد بالمتّقين المخلصون في العمل،فيكون عدم القبول أمارة على عدم الإخلاص ، وفيه إخْراج لفظ التّقوى عن المتعارف ؛ ويحتمل أن يريد بالتقبّل تقبّلا خاصّا، وهو التّقبل التّامّ الدالّ عليه احتراق القربان، فيكون على حدّ قوله تعالى « هُدى للمتّقين »، أي هدى كاملا لهم، وقوله « والآخرة عند ربّك للمتّقين »، أي الآخرة الكاملة ؛ ويحتمل أن يريد تقبّل القرابين خاصّة؛ ويحتمل أن يراد المتّقّين بالقربان، أي المريدين به تقوى الله، وأنّ أخاه أراد بقربانه بأنّه المباهاة.

ومعنى هذا الحصر أنّ الله لا يتقبّل من غير المتّقين وكان ذلك شرعَ زمانهم .

وقوله «لئن بسطتّ إليّ يدك لتقتلني» الخ موعظة لأخيه ليذكّره خطر هذا الجرم الّذي أقدم عليه . وفيه إشعار بأنّه يستطيع دفاعه ولكنّه منعه منه خوفُ الله تعالى. والظاهر أنّ هذا اجتهاد من هابيل في استعظام جُرم قتل النّفس، ولو كان القتل دفاعا . وقد علم الأخوان ما هو القتل بما يعرفانه من ذبح

الحيوان والصّيد، فكان القتل معروفا لهما، ولهذا عزم عليه قابيل، فرأى هابيل للنّفوس حرمة ولو كانت ظالمة، ورأى في الاستسلام لطالب قتله إبقاء على حفظ النّفوس لإكمال مراد الله من تعمير الأرض . ويمكن أن يكونا تلقّيا من أبيهما الوصاية بحفظ النّفوس صغيرها وكبيرها ولو كان في وقت الدّفاع، ولذلك قال « إنّي أخاف الله ربّ العالمين ». فقوله «إنّي أخاف الله» يدلّ على أنّ الدّفاع بما يفضي إلى القتل كان محرّما وأنّ هذا شريعة منسوخة لأنّ الشّرائع تبيح للمُعتدَى عليه أن يدافع عن نفسه ولو بقتل المعْتدي، ولكنّه لا يتجاوز الحدّ الّذي يحصل به الدّفاع . وأمّا حديث « إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النّار » فذلك في القتال على المُلْك وقصد التغالب الّذي ينكفّ فيه المعتدي بتسليم الآخر له ؛ فأمر رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — أصْلَح الفريقين بالتّسليم للآخر وحمل التّبِعَة عليه تجنّبا للفتنة، وهو الموقف الّذي وقفه عثمان — رضي الله عنه — رجاء الصلاح .

ومعنى « أريد » : أريد من إمساكي عن الدفاع .

وأطلقت الإرادة على العزم كما في قوله تعالى «قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتيّ هاتين — وقوله — يريد الله بكم اليسر ».فالجملة تعليل للّتي قبلها،ولذلك فصلت وافتتحت بـ(إنّ) المشعرة بالتّعليل بمعنى فاء التفريع .

و«تبوء » ترجع ، وهو رجوع مجازي، أي تكتسب ذلك من فعلك، فكأنّه خرج يسعى لنفسه فباء بإثمين .

والأظهر في معنى قوله « بإثمي » مّا له من الآثام الفارطة في عمره، أي أرجو أن يغفر لي وتُحمل ذنوبي عليك . وفي الحديث « يؤتى بالظالم والمظلوم يوم القيامة فيؤخذ من حسنات الظالم فيزاد في حسنات المظلوم حتّى ينتصف فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيّئات المظلوم فتطرح عليه ». رواه مسلم. فإن كان قد قال هذا عن علم من وحي فقد كان مثل ما شُرع في

الإسلام ، وإن كان قد قاله عن اجتهاد فقد أصاب في اجتهاده وإلهامه ونطق عن مثل نُبوءة .

ومصدر «أن تبوء» هو مفعول«أريد»، أي أريد من الإمساك عن أن أقتلك إن أقدمت على قتلي أريد أن يقع إثمي عليك ، فإثم مراد به الجنس، أي ما عسى أن يكون له من إثم . وقد أراد بهذا موعظة أخيه، ولذلك عطف عليه قوله « وإثمك » تذكيرا له بفظاعة عاقبة فعلته، كقوله تعالى « ليحملُوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الّذين يضلّونهم بغير علم».فعطفُ قوله «وإثمك» إدماج بذكر ما يحصل في نفس الأمر وليس هو ممّا يريده . وكذلك قوله «فنكون من أصحاب النار» تذكيرا لأخيه بما عسى أن يكفّه عن الاعتداء .

و«معنى«من أصحاب النّار» أي ممّن يطول عذابه في النّار، لأنّ أصحاب النّار هم ملازموهَا .

وقوله « فطوّعت له نفسه قتل أخيه » دلّت الفاء على التفريع والتعقيب ، ودلّ (طوّع) على حدوث تردّد في نفس قابيل ومغالبة بين دافع الحَسد ودافع الخشية، فعلمنا أنّ المفرّع عنه محذوف، تقديره : فتردّد مليّا، أو فترصّد فُرصا فطوّعت له نفسه . فقد قيل : إنّه بقي زمانا يتربّص بأخيه،(وطوّع) معناه جعله طائعا، أي مكّنه من المطوّع. والطوع والطواعية : ضدّ الإكراه،والتطويع : محاولة الطوع. شُبّه قتل أخيه بشيء متعاص عن قابيل ولا يطيعه بسبب معارضة التعقّل والخشية . وشبّهت داعية القتل في نفس قابيل بشخص يعينه ويذلّل له القتل المتعاصي، فكان (طوّعت) استعارة تمثيلية ، والمعنى الحاصل من هذا التمثيل أنّ نفس قابيل سوّلت له قتل أخيه بعد ممانعة .

وقد سُلك في قوله « فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله » مسلكُ الإطناب، وكان مقتضى الإيجاز أن يحذف «فطوّعت له نفسه قتلَ أخيه» ويقتصر على قوله «فقتَله» لكن عدل عن ذلك لقصد تفظيع حالة القاتل في تصوير خواطره الشرّيرة وقساوة قلبه، إذ حدّثه بقتل من كان شأنه الرحمة به والرفق، فلم يكن ذلك إطنابا.

ومعنى « فأصبح من الخاسرين » صار، ويكون المراد بالخسارة هنا خسارة الآخرة، أي صار بذلك القتل ممّن خسر الآخرة ، ويجوز إبقاء (أصبح) على ظاهرها، أي غدا خاسرا في الدّنيا. والمراد بالخسارة ما يبدو على الجاني من الاضطراب وسوء الحالة وخيبة الرجاء، فتفيد أنّ القتل وقع في الصّباح .

﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي ﴾

البعث هنا مستعمل في الإلهام بالطيران إلى ذلك المكان، أي فألْهم الله غرابا ينزل بحيث يراه قابيل . وكأنّ اختيار الغراب لهذا العمل إمّا لأنّ الدفن حيلة في الغربان من قبلُ ، وإمّا لأنّ الله اختاره لذلك لمناسبة ما يعتري الناظر إلى سواد لونه من الانقباض بما للأسيف الخاسر من انقباض النفس. ولعلّ هذا هو الأصل في تشاؤم العرب بالغراب، فقالوا : غُراب البين .

والضمير المستتر في «يُريَه» إن كان عائدا إلى اسم الجلالة فالتعليل المستفاد من اللام وإسناد الإرادة حقيقتان ، وإن كان عائدا إلى الغراب فاللام مستعملة في معنى فاء التفريع، وإسناد الإرادة إلى الغراب مجاز ، لأنّه سبب الرؤية فكأنّه مُريءٌ. «وكيف» يجوز أن تكون مجرّدة عن الاستفهام مرادا منها الكيفية ، أو للاستفهام، والمعنى : ليريه جواب كيف يُواري .

وَالسَّوْأة : مَا تَسُوء رؤيتُه، وَهِيَ هنا تغيّر رائحة القتيل وتقطّع جسمه .

وكلمة «يَا ويلتا» من صيَغ الاستغاثة المستعملة في التعجّب ، وأصله يا لَوَيْلَتِي، فعوّضت الألف عن لام الاستغاثة نحوقولهم : يا عَجَبًا ، ويجوز أن يجعل الألف عوضا عن ياء المتكلم، وهي لغة، ويكون النّداء مجازا بتنزيل الويلة منزلة ما يُنَادَى، كقوله « يَا حَسْرَتَى على ما فرّطتُ في جنب الله » .

والاستفهام في «أعجزت» إنكاري .

وهذا المشهد العظيم هو مشهد أوّل حضارة في البشر، وهي من قبيل طلب ستر المشاهد المكروهة. وهو أيضا مشهد أوّل علم اكتسبه البشر بالتّقليد وبالتّجربة، وهو أيضا مشهد أوّل مظاهر تلقّي البشر معارفه من عوالم أضعف منه كما تشبّه النّاس بالحيوان في الزينة، فلبسوا الجلود الحسنة الملوّنة وتكلّلوا بالريش الملوّن وبالزهور والحجارة الكريمة ، فكم في هذه الآية من عبرة للتّاريخ والدّين والخلُق .

﴿ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴾ 31

القول فيه كالقول في « فأصبح من الخاسرين ». ومعنى «من النادمين» أصبح نادما أشدّ ندامة، لأنّ «من النادمين» أدلّ على تمكّن الندامة من نفسه، من أن يقال «نادما». كما تقدّم عند قوله تعالى «وكان من الكافرين» وقوله «فتكونا من الظالمين» في سورة البقرة .

والندم أسف الفاعل على فعل صدر منه؛ لم يتفطّن لما فيه عليه من مضرّة قال تعالى « أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين »، أي ندم على ما اقترف من قتل أخيه إذْ رأى الغراب يحتفل بإكرام أخيه الميّت ورأى نفسه يجترئ على قتل أخيه ، وما إسراعه إلى تقليد الغراب في دفن أخيه إلاّ مبدأ النّدامة وحُبّ الكرامة لأخيه .

ويحتمل أن هذا النّدم لم يكن ناشئا عن خوف عذاب الله ولا قصد توبة، فلذلك لم ينفعه. فجاء في الصّحيح « ما من نفس تُقْتَل ظُلما إلاّ كان على ابن آدم الأوّل كِفْل من دمها ذلك لأنّه أوّل من سَنّ القتل » . ويحتمل أن يكون دليلا لمن قالوا : إنّ القاتل لا تقبل توبته وهو مروي عن ابن عبّاس، وقد تقدّم عند قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا متعمّدا فجزاؤه جهنّم خالدا فيها » الآية من سورة النّساء .

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾

يتعيّن أن يكون « من أجل ذلك » تعليلا لـ«كتبنا»، وهو مبدأ الجملة، ويكون منتهى التي قبلها قوله «من النّادمين». وليس قوله «من أجل ذلك»متعلّقا بـ«النّادمين» تعليلا له للاستغناء عنه بمفاد الفاء في قوله «فأصبح» .

و (مِن) للابتداء . والأجْل الجَرّاء والتسبّب (1) أصله مصدر أجَلَ يأجُل ويأجِل كنصر وضرب بمعنى جَنَى واكتسب.وقيل : هو خاصّ باكتساب الجريمة، فيكون مرادفا لجَنَى وَجَرَم، ومنه الجناية والجريمة. غير أنّ العرب توسّعوا فأطلقوا الأجْل على المكتسب مطلقا بعلاقة الإطلاق .

والابتداء الّذي استعملت له (مِن) هنا مجازي ، شُبّه سبب الشيء بابتداء صدوره، وهو مثار قولهم : إنّ من معاني (مِن) التعليل ، فإنّ كثرة دخولها على كلمة « أجل » أحدث فيها معنى التّعليل، وكثر حذف كلمة أجل بعدها محدث فيها معنى التّعليل ، كما في قول الأعشى :

فآليْت لا أرثي لها من كلالة ولا من حَفى حتّى ألاقي محمّدا

واستفيد التّعليل من مفاد الجملة. وكان التّعليل بكلمة مِن أجل أقوى منه بمجرّد اللام، ولذلك اختير هنا ليدلّ على أنّ هذه الواقعة كانت هي السّبب في تهويل أمر القتل وإظهار مثالبه .

وفي ذكر اسم الإشارة وهو خصوص «ذلك» قصدُ استيعاب جميع المذكور.

---

(1) الجرّاء ـ بفتح الجيم وتشديد الراء ـ وهو بالمدّ، وبالقصر : التسبّب، مشتقّ من جرّ إذا سبّب وعلل .

وقرأ الجمهور «مِنْ أجل ذلك» ـ بسكون نون (مِن) وإظهار همزة (أجل) ـ. وقراءة ورش عن نافع ـ بفتح النّون وحذف همزة أجل ـ على طريقته. وقرأ أبو جعفر «مِنِ اجْلِ ذلك» ـ بكسر نون (من) وحذفِ همزة أجل بعد نقل حركتها إلى النّون فصارت غير منطوق بهـا.

ومعنى «كتبنا» شرعنا كقوله «كُتب عليكم الصّيام».

ومفعول «كتبنا» مضمون جملة «أنّه مَن قتل نفسا بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنّما قتل النّاس جميعا».

و(أنّ) من قوله «أنّه» بفتح الهمزة أخت (إنّ) المكسورة الهمزة وهي تفيد المصدريّة، وضمير «أنّه» ضمير الشأن، أي كتبنا عليهم شأنا مهمّا هو مماثلةُ قتل نفس واحدة بغير حقّ لقتل القاتل النّاسَ أجمعين.

ووجه تحصيل هذا المعنى من هذا التّركيب يتّضح ببيان موقع حرف (أنّ) المفتوح الهمزة المشدّد النّون، فهذا الحرف لا يقع في الكلام إلاّ معمولا لعامل قبله يقتضيه، فتعيّن أنّ الجملة بعد (أنّ) بمنزلة المفرد المعمول للعامل، فلزم أنّ الجملة بعد (أنّ) مؤوّلة بمصدر يسبك، أي يؤخذ من خبر (أنّ).

وقد اتّفق علماء العربيّة على كون (أنّ) المفتوحة الهمزة المشدّدة النّون أختاً لحرف (إنّ) المكسورة الهمزة، وأنّها تفيد التّأكيد مثل أختها.

واتّفقوا على كون (أنْ) المفتوحة الهمزة من الموصولات الحَرْفيّة الخمسة الّتي يسبك مدخولها بمصدر. وبهذا تزيد (أنّ) المفتوحة على (إنّ) المكسورة.

وخبر (أنّ) في هذه الآية جملة «من قَتَل نفسا بغير نفس» الخ. وهي مع ذلك مفسرّة لضمير الشأن.

ومفعول «كتبنا» مأخوذ من جملة الشّرط وجوابه، وتقديرُه: كتبنا مُشابهةَ قتلِ نفس بغير نفس الخ بقتل النّاس أجمعين في عظيم الجرم.

وعلى هذا الوجه جرى كلام المفسّرين والنحويين. ووقع في لسان العرب عن الفرّاء ما حاصله : إذا جاءت (أنّ) بعد القول وما تصرّف منه وكانت تفسيرا للقول ولم تكن حكاية له نصبتّها (أي فتحت همزتها)، مثل قولك : قد قلتُ لك كلاما حسنا أنّ أباك شريف، تفتح (أنّ) لأنّها فسّرت « كلاما »، وهو منصوب، (أي مفعول لفعل قُلت) فمفسِّره منصوب أيضا على المفعوليّة لأنّ البيان له إعراب المبيَّن). فالفراء يثبت لحرف (أنّ) معنى التفسير علاوة على ما يثبته له جميع النحويين من معنى المصدريّة، فصار حرف (أنّ) بالجمع بين القولين دالاّ على معنى التأكيد باطّراد ودالاّ معه على معنى المصدريّة تارة وعلى معنى التّفسير تارة أخرى بحسب اختلاف المقام . ولعلّ الفرّاء ينحُو إلى أنّ حرف (أنّ) المفتوحة الهمزة مركّب من حرفين هما حرف (إنّ) المكسورة الهمزة المشدّدة النّون ، وحرف (أنْ) المفتوحة الهمزة الساكنة النّون التّي تكون تارة مصدريّة وتارة تفسيرية ؛ ففتحُ همزته لاعتبار تركيبه من (أنْ) المفتوحة الهمزة السّاكنة النّون مصدريّة أو تفسيرية ، وتشديد نونه لاعتبار تركيبه من (إنّ) المكسورة الهمزة المشدّدة النّون، وأصله (أنْ إنّ) فلمّا رُكِّبَا تداخلت حروفهما، كما قال بعض النّحويين : إن أصل (لن) (لا أنْ) .

وهذا بيان أنّ قتل النّفس بغير حقّ جُرم فظيع ، كفظاعة قتل النّاس كلّهم. والمقصود التّوطئة لمشروعيّة القصاص المصرّح به في الآية الآتية « وكتبنا عليهم فيها أنّ النّفس بالنّفس » الآية .

والمقصود من الإخبار بما كتب على بني إسرائيل بيان للمسلمين أنّ حكم القصاص شرع سالف ومراد لله قديم ، لأنّ لمعرفة تاريخ الشرائع تبصرة للمتفقّهين وتطمينا لنفوس المخاطبين وإزالة لما عسى أن يعترض من الشبه في أحكام خفيتْ مصالحُها، كمشروعية القصاص، فإنّه قد يبدو للأنظار القاصرة أنّه مداواة بمثل الدّاء المتداوَى منه حتّى دعا ذلك الاشتباهُ بعضَ الأمم إلى إبطال حكم القصاص بعلّة أنّهم لا يعاقبون المذنب بذنْب آخر، وهي غفلة دقّ مسلكها عن انحصار الارتداع عن القتل في تحقّق المُجازاة بالقتل ؛ لأنّ

النفوس جُبلت على حبّ البقاء وعلى حبّ إرضاء القوّة الغضبيّة، فإذا علم عند الغضب أنّه إذا قتل فجزاؤه القتل ارتدع ، وإذا طمع في أن يكون الجزاء دون القتل أقدم على إرضاء قوّته الغضبيّة ، ثُمّ علّل نفسه بأنّ ما دون القصاص يمكن الصّبر عليه والتفادي منه . وقد كثر ذلك عند العرب وشاع في أقوالهم وأعمالهم، قال قائلهم، وهو قيس بن زهير العبسي :

شَفيت النفسَ من حَمَل بن بدر وسيفي من حُذيفة قد شفاني

ولذلك قال الله تعالى « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب » .

ومعنى التشبيه في قوله «فكأنّما قتل النّاس جميعا»حثّ جميع الأمّة على تعقّب قاتل النّفس وأخذه أينما ثقف والامتناع من إيوائه أو الستر عليه، كلّ مخاطب على حسب مقدرته وبقدر بسطة يده في الأرض ، من ولاة الأمور إلى عامّة النّاس . فالمقصود من ذلك التشبيه تهويل القتل وليس المقصود أنّه قد قتل النّاس جميعا، ألا ترى أنّه قابل للعفو من خصوص أولياء الدم دون بقية النّاس. على أنّ فيه معنى نفسانيا جليلا، وهو أنّ الداعي الّذي يقدم بالقاتل على القتل يرجع إلى ترجيح إرضاء الداعي النفساني النّاشئ عن الغضب وحبّ الانتقام على دواعي احترام الحقّ وزجر النّفس والنظر في عواقب الفعل من نُظم العالم ، فالّذي كان من حيلته ترجيحُ ذلك الدّاعي الطفيف على جملة هذه المعاني الشّريفة فذلك ذو نفس يوشك أن تدعوه دَوْما إلى هضم الحقوق، فكلّما سنحت له الفرصة قَتَل، ولو دعته أن يقتل النّاس جميعا لفعل . ولك أن تجعل المقصد من التشبيه توجيه حكم القصاص وحقّيّته، وأنّه منظور فيه لحقّ المقتول بحيث لو تمكّن لما رضي إلاّ بجزاء قاتله بمثل جرمه ؛ فلا يتعجّب أحد من حكم القصاص قائلا : كيف نصلح العالم بمثل ما فسد به، وكيف نداوي الداء بداء آخر، فبُيِّن لهم أنّ قاتل النّفس عند وليّ المقتول كأنّما قتل النّاس جميعا .

وقد ذُكرتْ وجوه في بيان معنى التشبيه لا يقبلها النّظر .

ومعنى «ومن أحياها» من استنقذها من الموت، لظهور أنّ الإحياء بعد الموت

ليس من مقدور النّاس، أي ومن اهتمّ باستنقاذها والذبّ عنها فكأنّما أحيى النّاس جميعا بذلك التّوجيه الّذي بيّنّاه آنفا ، أو من غلّب وازع الشرع والحكمة على داعي الغضب والشهوة فانكفّ عن القتل عند الغضب .

﴿ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ 32

تذييل لحكم شرع القصاص على بني إسرائيل، وهو خبر مستعمل كناية عن إعراضهم عن الشريعة، وأنّهم مع ما شدّد عليهم في شأن القتل ولم يزالوا يقتلون، كما أشعر به قوله « بعدَ ذلك »، أي بعد أن جاءتهم رسلنا بالبيّنات . وحذف متعلّق «مسرفون» لقصد التّعميم. والمراد مسرفون في المفاسد الّتي منها قتل الأنفس بقرينة قوله « في الأرض »، فقد كثر في استعمال القرآن ذكر « في الأرض » مع ذكر الإفساد .

وجملة « ثمّ إنّ كثيرا منهم » عطف على جملة « ولقد جاءتهم رسلنا بالبيّنات » . و(ثُمّ) للتراخي في الرتبة،لأنّ مجيء الرّسل بالبيّنات شأن عجيب، والإسراف في الأرض بعد تلك البيّنات أعجب . وذِكر «في الأرض» لتصوير هذا الإسراف عند السامع وتفظيعه، كما في قوله تعالى « ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها» . وتقديم «في الأرض» للاهتمام وهو يفيد زيادة تفظيع الإسراف فيها مع أهمّية شأنها .

وقرأ الجمهور «رسُلنا» ــ بضمّ السّين ــ. وقرأه أبو عمرو ويعقوب ــ بإسكان السّين ــ .

﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ

أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ 33 إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ 34

تخلّص إلى تشريع عقاب المحاربين، وهم ضرب من الجُناة بجناية القتل. ولا علاقة لهذه الآية ولا الّتي بعدها بأخبار بني إسرائيل. نزلت هذه الآية في شأن حكم النبيء – صلى الله عليه وسلم – في العُرنيّين، وبه يشعر صنيع البخاري إذ ترجم بهذه الآية من كتاب التّفسير، وأخرج عقبه حديث أنس بن مالك في العُرنيّين. ونصّ الحديث من مواضع من صحيحه : قدم على النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – نَفَر من عُكْلٍ وَعُرَيْنَة (1) فأسلموا ثمّ أتوا رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – فقالوا قد استوْخَمْنَا هذه الأرض، فقال لهم : هذه نَعَم لنا فاخرُجوا فيها فاشربوا ألبانها وأبوالها. فخرجوا فيها فشَرِبُوا من أبوالها وألبانها واستَصَحُّوا، فمَالوا على الرّاعي فقتلوه واطّرَدُوا الذّوْد وارتَدّوا، فبعث رسول الله في آثارهم: بعث جريرَ بن عبد الله في خيل فأدركوهم وقد أشرفوا على بلادهم، فما تَرَجَّل النّهار حتّى جيء بهم، فأمر بهم، فقُطعت أيديهم وأرجلُهم وَسُمِلَتْ أعيُنُهم بمسامير أحميت، ثُمّ حَبَسهم حتّى ماتوا. وقيل : أمر بهم فأُلْقُوا في الحرّة يستسقُون فما يُسقَوْن حتّى ماتُوا . قال جماعة : وكان ذلك سنة ستّ من الهجرة ، كان هذا قبل أن تنزل آية المائدة . نقل ذلك مَوْلى ابن الطلاع في كتاب الأقضيَة المَأثورة بسنده إلى ابن جبير وابن سيرين، وعلى هذا يكون نزولها نسخا للحَدّ الّذي أقامه النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – سواء كان عن وَحي أم عن اجتهادٍ منه، لأنّه لمّا اجتهد ولم يغيّره الله عليه قبل وقوع العمل

(1) هم سبعة : ثلاثة من عُكل، وأربعة من عُرَيْنَة. وعُكْل – بضمّ العين وسكون الكاف – قبيلة في تَيْم الرِّباب بن عبد مَناة بن طابخة بن إلياس بن مُضر . وعُرينة – بضمّ العين وفتح الراء – قبيلة من قضاعة .

به فقد تقرّر به شرع . وإنّما أذن الله له بذلك العقاب الشّديد لأنّهم أرادوا أن يكونُوا قدوة للمشركين في التحيّل بإظهار الإسلام للتوصّل إلى الكيد للمسلمين ، ولأنّهم جمعوا في فعلهم جنايات كثيرة. قال أبو قلابة : فماذا يُستبقى من هؤلاء قتلوا النّفس وحاربوا الله ورسولَه وخوّفوا رسولَ الله.وفي رواية للطبري : نزلت في قوم من أهل الكتاب كان بينهم وبين المسلمين عهد فنقضوه وقطعوا السّبيل وأفسدوا في الأرض. رواه عن ابن عبّاس والضحّاك. والصّحيح الاوّل . وأيّامّا كان فقد نسخ ذلك بهذه الآية .

فالحصر بـ(إنّما) في قوله « إنّما جزاء الّذين يَحَارِبُون» الخ على أصحّ الروايتين في سبب نزول الآية حصر إضافي.وهو قصر قلب لإبطال ــ أي لنسخ ــ العقاب الّذي أمر به الرسول ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ على العُرَنِيّين: وعلى ما رواه الطبرى عن ابن عبّاس فالحصر أن لا جزاء لهم إلاّ ذلك،فيكون المقصود من القصر حينئذ أن لا يُنقص عن ذلك الجزاء وهو أحد الأمور الأربعة . وقد يكون الحصر لردّ اعتقادٍ مُقدّر وهو اعتقاد من يستعظم هذا الجزاء ويميل إلى التّخفيف منه . وكذلك يكون إذا كانت الآية غير نازلة على سبب أصلا .

وأيّامّا كان سبب النزول فإنّ الآية تقتضي وجوب عقاب المحاربين بما ذكر الله فيها، لأنّ الحصر يفيد تأكيد النسبة. والتّأكيد يصلح أن يعدّ في أمارات وجوب الفل المعدود بعضها في أصول الفقه لأنّه يجعل الحكم جازما.

ومعنى «يحاربون» أنّهم يكونون مقاتلين بالسّلاح عُدوانا لقصد المغنم كشأن المحارب المبادي، لأنّ حقيقة الحرب القتال . ومعنى محاربة الله محاربة شرعه وقصد الاعتداء على أحكامه، وقد عُلم أنّ الله لا يحاربه أحد فذكره في المحاربة لتشنيع أمرها بأنّها محاربة لمن يغضب الله لمحاربته،وهو الرسول، ــ صلى الله عليهوسلم ــ. والمرادبمحاربةالرّسول الاعتداءعلىحكمهوسلطانه،فإنّ العرنيّين اعتدوا على نَعم رسولالله ــ صلّىالله عليه وسلّم ــ المتّخذة لتجهيز جيوش المسلمين، وهو قد امتنّ عليهم بالانتفاع بها فلم يراعوا ذلك لكفرهم فما عاقب به

الرّسول العرنيّين كان عقابا على محاربة خاصّة هي من صريح البغض للإسلام . ثمّ إنّ الله شرع حكما للمحاربة التي تقع في زمن رسول الله وبعده ، وسوّى عقوبتها، فتعيّن أن يصير تأويل «يحاربون الله ورسوله» المحاربة لجماعة المسلمين. وجعل لها جزاء عين جزاء الردّة، لأنّ الردّة لها جزاء آخر فعلمنا أنّ الجزاء لأجل المحاربة . ومن أجل ذلك اعتبره العلماء جزاء لمن يأتي هذه الجريمة من المسلمين، ولهذا لم يجعله الله جزاء للكفّار الّذين حاربوا الرّسول لأجل عناد الدّين، فلهذا المعنى عُدّي «يحاربون» إلى «الله ورسوله» ليظهر أنّهم لم يقصدوا حربَ معيّن من النّاس ولا حرب صَفّ .

وعُطف « ويسعون في الأرض فسادا » لبيان القصد من حربهم اللهَ ورسوله، فصار الجزاء على مجموع الأمرين، فمجموعُ الأمرين سَبَب مركّب للعقوبة، وكلّ واحد من الأمرين جزءُ سبب لا يقتضي هذه العقوبة بخصوصها .

وقد اختلف العلماء في حقيقة الحرابة؛ فقال مالك : هي حمل السلاح على النّاس لأخذ أموالهم دون نائرة ولا دخَل ولا عداوة أي بين المحارب ــ بالكسر ــ وبين المحارَب ــ بالفتح ــ ، سواء في البادية أو في المصر، وقال به الشّافعي وأبو ثور . وقيل : لا يكون المحارب في المصر محاربا، وهو قول أبي حنيفة وسفيان الثوري وإسحاق . والّذي نظر إليه مالك هو عموم معنى لفظ الحرابة ، والّذي نظر إليه مخالفوه هو الغالب في العرف لندرة الحرابة في المصر. وقد كانت نزلت بتونس قضية لصّ اسمه «ونّاس » أخاف أهل تونس بحيله في السرقة، وكان يحمل السّلاح فحكم عليه بحكم المحارب في مدة الأمير محمد الصادق باي وقتل شنقا بباب سويقة.

ومعنى «يسعون في الأرض فسادا» أنّهم يكتسبون الفساد ويجتنونه ويجترحونه، لأنّ السعي قد استعمل بمعنى الاكتساب واللّمّ، قال تعالى «ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها». ويقولون : سعَى فلان لأهله، أي اكتسب لهم، وقال تعالى « لتجزى كُلّ نفس بما تسعى » .

وصاحب الكشّاف جعله هنا بمعنى المشي، فجعل «فسادا» حالا أو مفعولاً لأجله، ولقد نظر إلى أنّ غالب عمل المحارب هو السعي والتنقّل،ويكون الفعل منزّلا منزلة اللازم اكتفاء بدلالة المفعول لأجله . وجوّز أن يكون سعى بمعنى أفسد، فجعل «فسادا» مفعولا مطلقا. ولا يعرف استعمال سعى بمعنى أفسد .

والفساد : إتلاف الأنفس والأموال، فالمحارب يقتل الرجل لأخذ ما عليه من الثّياب ونحو ذلك .

و«يُقتّلوا » مبالغة في يُقْتلوا، كقول امرئ القيس :

في أعشار قَلْبٍ مُقَتَّل

قُصِد من المبالغة هنا إيقاعه بدون لين ولا رفق تشديداً عليهم، وكذلك الوجه في قوله « يُصَلَّبوا » .

والصّلب: وضع الجاني الّذي يُراد قتله مشدودا على خشبة ثُمّ قتله عليها طعنا بالرّمح في موضع القتل . وقيل : الصّلب بَعْد القتل. والأول قول مالك، والثّاني مذهب أشهب والشّافعي .

و (مِنْ) في قوله«مِن خلاف»ابتدائية في موضع الحال من «أيديهم وأرجلُهم»، فهي قيد للقطع، أي أنّ القطع يبتدئ في حال التخالف، وقد علم أنّ المقطوع هو العضو المُخالِف فتعيّن أنّه مخالِف لمقطوعٍ آخر وإلاّ لم تتصوّر المخالفة، فإذا لم يكن عضو مقطوعٌ سابقٌ فقد تعذّر التخالف فيكون القطع للعضو الأوّل آنفا ثُمّ تجري المخالفَةُ فيما بعدُ . وقد علم من قوله «من خلاف» أنّه لا يقطع من المحارب إلاّ يد واحدة أو رجل واحدة ولا يقطع يداه أو رجلاه؛ لأنّه لو كان كذلك لم يتصوّر معنى لكون القطع من خلاف. فهذا التّركيب من بديع الإيجاز . والظاهر أنّ كون القطع مِن خلاف تيسير ورحمة،لأنّ ذلك أمكن لحركة بقية الجهد بعد البرء وذلك بأنّ يتوكّأ باليد الباقية على عُود بجهة الرّجل المقطوعة .

قال علماؤنا : تقطع يده لأجل أخذ المال، ورجلُه للإخافة ؛ لأنّ اليد هي العضو الّذي به الأخذ، والرّجل هي العضو الّذي به الإخافة، أي المشي وراء النّاس والتعرّض لهم.

والنّفي من الأرض : الإبعاد من المكان الّذي هو وطنه لأنّ النّفي معناه عدم الوجود . والمراد الإبعاد، لأنّه إبعاد عن القوم الّذين حاربوهم . يقال : نفوا فلانا، أي أخرجوه من بينهم ، وهو الخليع ، وقال النّابغة :

ليُهنئْ لكم أنْ قَدْ نَفَيْتُمْ بُيُوتَنا

أي أقصيتمونا عن دياركم. ولا يعرف في كلام العرب معنى للنّفي غير هذا . وقال أبو حنيفة وبعض العلماء : النّفي هو السجن . وحملهم على هذا التأويل البعيدِ التفادِي من دفع أضرار المحارب عنْ قوم كانَ فيهم بتسليط ضُرّه على قوم آخرين. وهو نظر يتحمل على التّأويل، ولكن قد بيّن العلماء أنّ النّفيَ يحصل به دفع الضرّ لأنّ العرب كانوا إذا أخرج أحد من وطنه ذُلّ وخُضدت شوكته، قال امرؤ القيس :

به الذئْب يعوي كالخليع المُعَيَّل

وذلك حال غير مختصّ بالعرب فإنّ للمرء في بلده وقومه من الإقدام ما ليس له في غير بلده .

على أنّ من العلماء من قال : ينفون إلى بلد بعيد منحاز إلى جهة بحيث يكون فيه كالمحصور. قال أبو الزناد : كان النّفي قديما إلى (دَهْلَكَ) وإلى (بَاضِع) (1) وهما جزيرتان في بحر اليمن .

---

(1) دَهْلَك ـ بفتح الدّال المهملة وسكون الهاء وفتح اللام ـ جزيرة بين اليمن والحبشة. وباضع ـ بموحّدة في أوّله وبكسر الضّاد المعجمة ـ جزيرة في بحر اليمن .

وقد دلّت الآية على أمرين : أحدهما التخيير في جزاء المحاربين ؛ لأنّ أصل (أو) الدلالة على أحد الشيئين أو الأشياء في الوقوع ، ويقتضي ذلك في باب الأمر ونحوه التخيير، نحو « ففدية من صيام أو صدقة أو نُسك » . وقد تمسّك بهذا الظّاهر جماعة من العلماء منهم مالك ابن أنس،وسعيدُ بن المسيّب، وعطاء، ومجاهد،والنخعي،وأبوحنيفة.والمرويّ عن مالك أنّ هذا التخيير لأجل الحرابة فإن اجترح في مدّة حرابته جريمة ثابتة توجب الأخذ بأشدّ العقوبة كالقتل قُتل دون تخيير،وهو مُدرك واضح. ثُمّ ينبغي للإمام بعد ذلك أن يأخذ في العقوبة بما يقارب جرم المحارب وكثرة مُقامه في فساده . وذهب جماعة إلى أنّ (أو) في الآية للتّقسيم لا للتخيير،وأنّ المذكورات مراتب للعقوبات بحسب ما اجترحه المحارب : فمن قتل وأخذ المال قُتل وصُلب ، ومن لم يَقتل ولا أخذ مالا عُزّر، ومن أخاف الطريق نُفي،ومن أخذ المال فقط قطع،وهو قول ابن عبّاس،وقتادة،والحسن، والسدّي.والشافعي . ويقرب خلافهم من التّقارب.

والأمر الثّاني أنّ هذه العقوبات هي لأجل الحرابة وليست لأجل حقوق الأفراد من النّاس، كما دلّ على ذلك قوله بعدُ « إلاّ الّذين تابوا من قبل أن تَقدروا عليهم » الآية وهو بيّن. ولذلك فلو أسقط المعتدى عليهم حقوقهم لم يسقط عن المحارب عقوبة الحرابة .

وقوله «ذلك لهم خزي في الدّنيا»،أي الجزاء خزي لهم في الدّنيا. والخزي : الذلّ والإهانة « ولا تُخزنا يوم القيامة ». وقد دلّت الآية على أنّ لهؤلاء المحاربين عقابين : عقابا في الدّنيا وعقابا في الآخرة . فإن كان المقصود من المحاربين في الآية خصوص المحاربين من أهل الكفر كالعُرنيّين، كما قيل به، فاستحقاقهم العذابين ظاهر ، وإن كان المراد به ما يشمل المحارب من أهل الإسلام كانت الآية معارضة لما ورد في الحديث الصّحيح في حديث عبادة بن الصامت من قول رسول الله — صلّى الله عليْه وسلّم — حين أخذ البيعة على المؤمنين بما تضمّنته آية « إذا جاءك المؤمنات يبايعنك » الخ فقال « فمَن وفّى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به

فهو كفارة له ومن أصاب منها شيئا فستره الله فهوَ إلى الله إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له ». فقوله : فهوكفارة له، دليل على أنّ الحدّ يسقط عقاب الآخرة، فيجوز أن يكون ما في الآية تغليظا على المحاربين بأكثر من أهل بقيّة الذنوب، ويجوز أن يكون تأويل ما في هذه الآية على التفصيل، أي لهم خزي في الدنيا إن أخذوا به، ولهم في الآخرة عذاب عظيم إن لم يؤخذوا به في الدّنيا .

والاستثناء بقوله «إلاّ الذين تابوا» راجع الى الحُكمين خزي الدّنيا وعذاب الآخرة، بقرينة قوله « مِن قبل أن تقدروا عليهم »، لأنّ تأثير التّوبة في النجاة من عذاب الآخرة لا يتقيّد بما قبل القدرة عليهم . وقد دلّت أداة الاستثناء على سقوط العقوبة عن المحارب في هذه الحالة؛ فتمّ الكلام بها لأنّ الاستثناء كلام مستقلّ لا يحتاج إلى زيادة تصريح بانتفاء الحكم المستثنى منه عن المستثنى في استعمال العرب، وعند جمهور العلماء. فليس المستثنى مسكوتا عنه كما يقول الحنفية، ولولا الاستثناء لما دلّت الآية على سقوط عقوبة المحارب المذكورة. فلو قيل : فإن تابوا، لم تدلّ إلاّ على قبول التّوبة منهم في إسقاط عقاب الآخرة .

ومعنى « من قبلِ أن تقدروا عليهم » ما كان قبل أن يتحقّق المحارب أنّه مأخوذ أو يضيَّق عليه الحصار أو يطارد في جميع البلاد ويضيق عليه، فإن أتى قبل ذلك كلّه طائعا نادما سقط عنه ما شرع الله له من العقوبة، لأنّه قد دلّ على انتقال حاله من فساد إلى صلاح فلم تبق حكمة في عقابه. ولمّا لم تتعرّض الآية إلى غُرْم ما أتلفه بحرابته علم أنّ التّوبة لا تؤثّر في سقوط ما كان قد اعتلق به من حقوق النّاس من مال أو دم، لأنّ ذلك معلوم بأدلّة أخرى .

وقوله « فاعلموا أنّ الله غفور رحيم » تذكير بعد تمام الكلام ودفع لعجب من يتعجّب من سقوط العقاب عنهم. فالفاء فصيحة عمّا دلّ عليه الاستثناء من سقوط العقوبة مع عظم الجرْم، والمعنى : إن عظم عندكم سقوط العقوبة عمّن تاب قبلَ أن يقدر عليه فاعلموا أنّ الله غفور رحيم .

وقد دلّ قوله «فاعلموا» على تنزيل المخاطبين منزلة من لا يعلم ذلك

نظرا لاستعظامهم هذا العفو. وقد رأيتُ أنّ شأن فعل (اعلم) أن يدلّ على أهمّية الخبر، كما سيأتي في قوله تعالى «واعلموا أنّ الله يحول بين المرء وقلبه» في سورة الأنفال وقوله فيها «واعلموا أنّما غنمتم».

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ 35 ﴾

اعتراض بين آيات وعيد المحاربين وأحكام جزائهم وبين ما بعده من قوله «إنّ الذين كفروا لو أنّ لهم ما في الأرض جميعا» الآية. خاطب المؤمنين بالتّرغيب بعد أن حذّرهم من المفاسد، على عادة القرآن في تخلّل الأغراض بالموعظة والتّرغيب والتّرهيب، وهي طريقة من الخطابة لاصطياد النّفوس، كما قال الحريري: «فلمّا دفنوا الميْتْ،وفاتَ قول ليتْ، أقبل شيخ من رباوة، متأبّطا لهراوة». فقال: لمثل هذا فليعمل العاملون» إلخ. فعُقّب حكم المحاربين من أهل الكفر بأمر المؤمنين بالتّقوى وطلب ما يوصلهم إلى مرضاة الله. وقابل قتالا مذموما بقتال يحمد فاعله عاجلا وآجلا.

والوسيلة: كالوصيلة. وفعل وَسَل قريب من فعل وَصَلَ، فالوسيلة: **القُربة**، وهي فعيلة بمعنى مفعولة، أي متوسّل بها أي اتبعوا التقرّب اليه، أي بالطاعة.

و«إليه» متعلّق بـ«الوسيلة»أي الوسيلة إلى الله تعالى. فالوسيلة أريد بها ما يبلغ به إلى الله، وقد علم المسلمون أنّ البلوغ إلى الله ليس بلوغ مسافة ولكنّه بلوغ زلفى ورضى. فالتّعريف في الوسيلة تعريف الجنس، أي كلّ ما تعلمون أنّه يقرّبكم إلى الله، أي ينيلكم رضاه وقبول أعمالكم لديه. فالوسيلة ما يقرّب العبد من الله بالعمل بأوامره ونواهيه.وفي الحديث القُدسي «ما تَقَرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه»الحديث.والمجرور في قوله«وابتغوا إليه الوسيلة» متعلّق بـ«ابتغوا». ويجوز تعلّقه بـ«الوسيلة»، وقدم على متعلّقه للحصر، أي لا تتوسّلوا إلاّ إليه لا إلى غيره فيكون تعريضا بالمشركين لأنّ المسلمين لا يظنّ بهم ما يقتضي هذا الحصر.

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُواْ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ 36 يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ 37 ﴾

الأظهر أنّ هذه الجملة متّصلة بجملة «ولهم في الآخرة عذاب عظيم» اتّصال البيان؛ فهي مبيّنة للجملة السابقة تهويلا للعذاب الّذي توعّدهم الله به في قوله « ذلك لهم خزي في الدّنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم » فإنّ أولئك المحاربين الّذين نزلت تلك الآية في جزائهم كانوا قد كفروا بعد إسلامهم وحاربوا الله ورسوله، فلمّا ذكر جزاؤهم عقّب بذكر جزاء يشملهم ويشمل أمثالهم من الّذين كفروا وذلك لا يناكد كون الآية للسابقة مرادا بها ما يشتمل أهل الحرابة من المسلمين .

والشرط في قوله «لَوْ أنّ لَهُم مَا في الأرض»مقدّر بفعل دلّت عليه(أنّ)، إذ التّقدير : لو ثبت ما في الأرض ملكا لهم؛ فإنّ (لَوْ) لاختصاصها بالفعل صحّ الاستغناء عن ذكره بعدها إذا وردت(أنّ) بعدها. وقوله «ومثلَه معه» معطوف «على ما في الأرض»، ولا حاجة إلى جعله مفعولا معه للاستغناء عن ذلك بقوله «معه» . واللام في «ليفتدوا به» لتعليل الفعل المقدّر، أي لو ثبت لهم ما في الأرض لأجل الافتداء به لا لأجل أن يكنزوه أو يهبوه .

وأفرد الضمير في قوله «به» مع أنّ المذكور شيئان هما : «ما في الأرض – ومثلَه» : إمّا على اعتبار الضّمير راجعا إلى «ما في الأرض» فقط، ويكون قوله«ومثلَه معه» معطوفا مقدّما من تأخير.وأصل الكلام لو أنّ لهم ما في الأرض ليفتدوا به ومثلَه معه. ودلّ على اعتباره مقدّما من تأخير إفراد الضّمير المجرور بالباء. ونكتة التّقديم تعجيل اليأس من الافتداء إليهم ولو بمضاعفة ما في الأرض . وإمّا، و هو الظاهر عندي،أن يكون الضّمير عائدا إلى «مثله معه»، لأنّ ذلك المثل شمل

ما في الأرض وزيادة فلم تبق جدوى لفرض الافتداء بما في الأرض لأنّه قد اندرج في مثله الذي معه .

ويجوز أن يُجرى الضّمير مجرى اسم الإشارة في صحّة استعماله مفردا مع كونه عائدا إلى متعدّد على تأويله بالمذكور؛ وهذا شائع في اسم الإشارة كقوله تعالى « عوان بين ذلك » أي بين الفارض والبكر، وقوله « ومن يفعل ذلك يَلْقَ أثاما » إشارة ما ذكر من قوله «والّذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النّفس الّتي حرّم الله إلاّ بالحقّ ولا يزنون»، لأنّ الإشارة صالحة للشيء وللأشياء، وهو قليل في الضّمير، لأنّ صيغ الضّمائر كثيرة مناسبة لما تعود إليه فخروجها عن ذلك عدول عن أصل الوضع، وهو قليل ولكنّه فصيح، ومنه قوله تعالى « قُل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم مَن إله غير الله يأتيكم به » أي بالمذكور. وقد جعله في الكشّاف محمولا على اسم الإشارة، وكذلك تأوّله رؤبة لمّا أنشد قوله :

فيها خُطوط من سوادٍ وبَلَق كأنّه في الجلد توليعُ البَهَق

فقال أبو عبيدة : قلت : لرؤبة إن أردت الخطوط فقُل: كأنّها، وإن أردتَ السوادَ فقل : كأنّهما ، فقال : أردتُ كأنّ ذلكَ وَيْلَكَ. ومنه في الضّمير قوله تعالى « وآتوا النّساء صدقاتهنّ نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا ». وقد تقدّم عند قوله تعالى «عوان بين ذلك» في سورة البقرة .

وقوله «ولهم عذاب مقيم» أي دائم تأكيد لقوله «وما هم بخارجين منها».

﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلاً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [38] فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ [39] ﴾

جملة معطوفة على جملة «إنّما جزاء الّذين يحاربون». «و السارق» مبتدأ

والخبر محذوف عند سيبويه.والتّقدير : ممّا يتلى عليكم حكم السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . وقال المبرّد : الخبر هو جملة «فاقطعوا أيديهما»، ودخلت الفاء في الخبر لتضمّن المبتدأ معنى الشرط ؛ لأنّ تقديره : والّذي سرق والّتي سرقت. والموصول إذا أريد منه التّعميم ينزّل منزلة الشرط – أي يَجعل (الْ) فيها اسم موصول فيكون كقوله تعالى « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم – وقوله – واللّذان يأتيانها منكم فآذوهما » – . قال سيبويه : وهٰذا إذا كان في الكلام ما يدلّ على أنّ المبتدأ ذكر في معرض القصص أو الحُكم أو الفرائض نحو «واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا – واللذان يأتيانها منكم فآذوهما – والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» إذ التّقدير في جميع ذلك : وحكم اللاتي يأتين، أو وَجزاء السارق والسّارقة .

ولقد ذكرها ابن الحاجب في الكافية واختصرها بقوله « والفاء للشرط عند المبرّد وجملتان عند سيبويه، يعني : وأمّا عند المبرّد فهي جملة شرط وجوابه فكأنّها جملة واحدة وإلاّ فالمختار النصب» . أشار إلى قراءة عيسى بن عمر «والسارق والسارقة» – بالنصب – ، وهي قراءة شاذّة لا يعتدّ بها فلا يخرّج القرآن عليها. وقد غلط ابن الحاجب فى قوله : فالمختار النصب .

وقوله «فاقطعوا أيديهما» ضمير الخطاب لوُلاة الأمور بقرينة المقام، كقوله « الزّانية والزّاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة ». وليس الضّمير عائدا على الّذين آمنوا في قوله «يأيّها الّذين آمنوا اتّقوا الله» .

وجُمع الأيدى باعتبار أفراد نوع السارق . وثنّي الضمير باعتبار الصنفين الذكر والأنثى؛ فالجمع هنا مراد منه التّثنية كقوله تعالى «فقد صغت قلوبكما» .

ووجه ذكر السارقة مع السارق دفعُ توهّم أن يكون صيغة التذكير في السارق قيدا بحيث لا يجرى حدّ السرقة إلاّ على الرجال، وقد كانت العرب لا يقيمون للمرأة وزنا فلا يجرون عليها الحدود، وهو الدّاعي إلى ذكر الأنثى في قوله

تعالى في سورة البقرة « الحُرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ». وقد سرقت المخزوميّة في زمن رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – فأمر بقطع يدها وعظم ذلك على قريش ، فقالوا : من يشفع لها عند رسول الله إلاّ زيد بن حارثة، فلمّا شفع لها أنكر عليه وقال : أتشفع في حدّ من حدود الله، وخطب فقال « إنّما أهلك الّذين من قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشّريف تركوه وإذا سرق الضّعيف قطعوه، والله لو أنّ فاطمة سرقت لقطعت يدها » .

وفي تحقيق معنى السرقة ونصاب المقدار المسروق الموجب للحدّ وكيفية القطع مجال لأهل الاجتهاد من علماء السلف وأيّمة المذاهب وليس من غرض المفسّر .

وليس من عادة القرآن تحديد المعاني الشّرعيّة وتفاصيلها ولكنّه يؤصّل تأصيلها ويحيل ما وراء ذلك إلى متعارف أهل اللّسان من معرفة حقائقها وتمييزها عمّا يشابهها .

فالسارق : المتّصف بالسرقة. والسرقة معروفة عند العرب مميّزة عن الغارة والغصْب والاغتصاب والخلسة ، والمؤاخذة بها ترجع إلى اعتبار الشيء المسروق ممّا يشِحّ به معظم النّاس .

فالسرقة : أخذ أحد شيئا لا يملكه خُفية عن مالكه مُخرجا إيّاه من موضعٍ هو حِرزُ مثله لم يؤذن آخِذُه بالدخول إليه .

والمسروق : مَا لهُ منفعة لا يتسامح النّاس في إضاعته . وقد أخذ العلماء تحديده بالرجوع إلى قيمة أقلّ شيء حكم النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – بقطع يد من سَرَقَه . وقد ثبت في الصّحيح أنّه حكم بقطع يد سارق حَجَفَة – بحاء مهملة فجيم مفوحتين – (ترس بن جلد) تساوي ربع دينار في قول الجمهور،

وتساوي دينارا في قول أبي حنيفة،والثوري، وابن عبّاس، وتساوي نصفَ دينار في قول بعض الفقهاء .

ولم يذكر القرآن في عقوبة السارق سوى قطع اليد .

وقد كان قطع يد السارق حكما من عهد الجاهليّة، قضى به الوليدُ بن المغيرة فأقرّه الإسلام كما في الآية . ولم يرد في السنّة خبر صحيح إلاّ بقطع اليد .

وأوّل رَجُل قطعت يده في الإسلام الخيارُ بن عدي بن نوفل بن عبد مناف، وأوّل امرأة قطعت يَدها المخزوميةُ مُرّةُ بنتُ سفيان .

فاتّفق الفقهاء على أنّ أوّل ما يبدأ به في عقوبة السارق أن تقطع يده. فقال الجمهور : اليد اليمنى، وقال فريق : اليد اليسرى ، فإن سرق ثانية، فقال جمهور الأيمّة : تقطع رجله المخالفة ليده المقطوعة. وقال عليّ بن أبي طالب : لا يقطع ولكن يحبس ويضرب. وقضى بذلك عمر بن الخطّاب، وهو قول أبي حنيفة. فقال عليّ : إنّي لأستحيي أن أقطع يده الأخرى فبأي شيء يأكُل ويَسْتَنْجِي أو رِجْلَه فعلى أي شيء يعتمد ؛ فإن سرق الثّالثة والرّابعة فقال مالك والشّافعي : تقطع يده الأخرى ورجلُه الأخرى ، وقال الزهري : لم يبلغنا في السنّة إلاّ قطع اليد والرّجل لا يزاد على ذلك، وبه قال أحمد بن حنبل،والثّوري، وحمّاد بن سلمة . ويجب القضاء بقول أبي حنيفة فإنّ الحدود تُدرأ بالشبهات وأيّ شبهة أعظم من اختلاف أيمّة الفقه المعتبرين .

والجزاء : المكافأة على العمل بما يناسب ذلك العملَ من خير أو شرّ، قال تعالى « إنّ للمتّقين مفازا ــ إلى قوله ــ جزاءً من ربّك عطاءً حسابا » في سورة النبأ، وقال تعالى « وجزاء سيّئة سيئة مثلها » في سورة الشورى .

والنكال : العقاب الشّديد الّذي من شأنه أن يصدّ المعاقب عن العود إلى مثل عمله الّذي عوقب عليه، وهو مشتقّ من النكول عن الشيء، أي النكوص عنه والخوف منه .

فالنكال ضرب من جزاء السّوء، وهو أشدّه، وتقدّم عند قوله تعالى « فجعلناها نكالا » الآية في سورة البقرة .

وانتصب «جزاء» على الحال أو المفعول لأجله. وانتصب «نكالا» على البدل من «جزاء» بدل اشتمال .

فحكمة مشروعيّة القطع الجزاء على السرقة جزاء يقصد منه الردع وعدم العود، أي جزاء ليس بانتقام ولكنّه استصلاح.وضَلّ من حسب القطع تعويضا عن المسروق، فقال من بيتين ينسبان إلى المعرّي (وليسا في السقط ولا في اللزّوميات) :

يد بخمس مِئين عسجَدا وُديتْ ما بالها قُطعت في رُبع دينار

ونسب جوابه لعلم الدّين السَّخَاوي :

عِزّ الأمَانة أغلاهَا ، وأرخصها ذُلّ الخيانة فافهَمْ حكمة الباري

وقوله « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإنّ الله يتوب عليه » أي من تاب من السارقين من بعد السرقة تاب الله عليْه، أي قبلت توبته . وقد تقدّم معناه عند قوله تعالى « فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه » في سورة البقرة . وليس في الآية ما يدلّ على إسقاط عقوبة السرقة عن السارق إن تاب قبل عقابه،لأنّ ظاهر (تاب — وتاب الله عليْه) أنّه فيما بين العبد وبين ربّه في جزاء الآخرة ؛ فقوله «فمن تاب من بعد ظلمه» ترغيب لهؤلاء العصاة في التّوبة وبشارة لهم . ولا دليل في الآية على إبطال حكم العقوبة في بعض الأحوال كما في آية المحاربين، فلذلك قال جمهور العلماء : توبة السارق لا تسقط القطع ولو جاء تائبا قبل القدْرة عليه . ويدلّ لصحّة قولهم أنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — قطع يد المخزومية ولاشكّ أنّها تائبة .

قال ابن العربي : لأنّ المحارب مستبدّ بنفسه معتصم بقوّته لا يناله الإمام إلاّ بالإيجاف بالخيل والركاب فأسقط إجزاؤه بالتّوبة استنزالا من تلك الحالة كما فُعل بالكافر في مغفرة جميع ما سلف استئلافا على الإسلام . وأمّا السارق والزاني فهما في قبضة المسلمين، اه .

وقال عطاء : إن جاء السارق تائبا قبل القدرة عليه سقط عنه القطع، ونقل هذا عن الشّافعي، وهو من حمل المطلق على المقيّد حملا على حكم المحارب ، وهذا يشبه أن يكون من متّحد السبب مختلف الحكم. والتّحقيق أنّ آية الحرابة ليست من المقيّد بل هي حكم مستفاد استقلالا وأنّ الحرابة والسرقة ليسا سببا واحدا فليست المسألة من متّحد السبب ولا من قبيل المطلق الّذي قابله مقيّد .

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ 40

استئناف بياني، جواب لمن يسأل عن انقلاب حال السارق من العقاب إلى المغفرة بعد التّوبة مع عظم جرمه بأنّ الله هو المتصرّف في السماوات والارض وما فيهما، فهو العليم بمواضع العقاب ومواضع العفو .

يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُواْ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ 41 سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ

استئناف ابتدائي لتهوين تالّب المنافقين واليهود على الكذب والاضطراب في معاملة الرّسول — صلّى الله عليه وسلّم — وسوء طواياهم معه، بشرح صدر

النّبيء — صلّى الله عليْه وسلّم — ممّا عسى أن يحزنه من طيش اليهود واستخفافهم ونفاق المنافقين .

وافتتح الخطاب بأشرف الصّفات وهي صفة الرّسالة عن الله .

وسبب نزول هذه الآيات حدث أثناء مدّة نزول هذه السّورة فعقّبت الآيات النّازلة قبلها بها . وسبب نزول هذه الآية وما أشارت إليه هو ما رواه أبو داوود، والواحدي في أسباب النّزول، والطبري في تفسيره ما محصّله : أنّ اليهود اختلفوا في حدّ الزاني (حين زنى فيهم رجل بامرأة من أهل خيبر أو أهل فَدَك)، بَين أن يُرجم وبين أن يجلد ويحمّم(1) اختلافا ألجأهم إلى أن أرسلوا إلى يهود المدينة أن يحكّموا رسول الله في شأن ذلك، وقالوا : إنْ حكم بالتّحميم قبِلْنا حكمَه وإن حكم بالرجم فلا تقبلوه ، وأنّ رسول الله قال لأحبارهم بالمدينة : «ما تجدون في التّوراة على من زنى إذا أحْصن»، قالوا : يحمّم ويُجلد ويطاف به، وأنّ النّبيء — صلّى الله عليْه وسلّم — كذّبهم وأعلمهم بأنّ حكم التّوراة هو الرّجم على من أحصَن، فأنكروا، فأمر بالتّوراة أن تنشر (أي تفتح طيّاتها وكانوا يلفّونها على عود بشكل اصطواني) وجعَل بعضُهم يقرأها ويضع يده على آية الرجم (أي يقرؤها للّذين يفهمونها) فقال له رسول الله : ارفع يدك فرفع يده فإذا تحتها آية الرّجم، فقال رسول الله : لأكوننّ أوّل من أحيَى حُكم التّوراة. فحكم بأنّ يُرجم الرجل والمرأةُ . وفي روايات أبي داوود أنّ قوله تعالى «يأيّها الرّسول لا يحزنك الّذين يسارعون في الكفر» نزل في شأن ذلك ، وكذلك روى الواحدي والطبري .

ولم يذكروا شيئا يدلّ على سبب الإشارة إلى ذكر المنافقين في صدر هذه الآية بقوله « من الّذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم » . ولعلّ المنافقين ممّن يبطنون اليهوديّة كانوا مشاركين لليهود في هذه القضية ، أو

(1) معنى يحمّم يلطّخ وجهه بالسّواد تمثيلا به .

كانوا ينتظرون أن لا يوجد في التّوارة حكم رجم الزّاني فيتّخذوا ذلك عذرا لإظهار ما أبطنوه من الكفر بعلّة تكذيب الرسول — صلى الله عليه وسلّم . —

وأحسب أنّ التجاء اليهود إلى تحكيم الرسول — صلّى الله عليه وسلّم — في ذلك ليس لأنّهم يصدّقون برسالته ولا لأنّهم يعُدّون حكمهُ ترجيحا في اختلافهم ولكن لأنّهم يَعدّونه وليّ الأمر في تلك الجهة وما يتبعها . ولهم في قواعد أعمالهم وتقادير أحْبارهم أن يطيعوا ولاة الحكم عليهم من غير أهل ملّتهم. فلمّا اختلفوا في حكم دينهم جعلوا الحكم لغير المختلفين لأنّ حكم وليّ الأمر مطاع عندهم . فحكَم رسول الله حكما جمع بين إلزامهم بموجب تحكيمهم وبين إظهار خَطَئهم في العدول عن حكم كتابهم، ولذلك سمّاه الله تعالى القسط في قوله « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط » .

ويحتمل أن يكون ناشئا عن رأي من يثبت منهم رسالة محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — ويقول : إنّه رسول الأمّيين خاصّة . وهؤلاء هم اليهود العيسوية، فيكون حكمه مؤيّدا لهم، لأنّه يعدّ كالإخبار عن التّوراة، ويؤيّده ما رواه أبو داوود عن أبي هريرة أنّ يهوديا زنى بيهوديّة فقال بعضهم لبعض : اذهبُوا بنا إلى محمّد فإنّه بعث بالتّخفيف، فإن أفتى بالجلد دون الرجم قبلنا واحتججنا بها عند الله وقلنا فُتْيَا نبيء من أنبيائك ، وإمّا أن يكون ذلك من نوع الاعتضاد بموافقة شريعة الإسلام فيكون ترجيح أحد التأويلين بموافقته لشرع آخر. ويؤيّده ما رواه أبو داوود والترمذي أنّهم قالوا : ذهب سلطاننا فكرهنا القتل ؛ وإمّا أن يكونوا قد عدلوا عن حكم شريعتهم توقّفا عند التّعارض فمالوا إلى التّحكيم. ولعلّ ذلك مباح في شرعهم، ويؤيّده أنّه ورد في حديث البخاري وغيره أنّهم لمّا استفتوا النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — انطلق مع أصحابه حتّى جاء المدراس — وهو بيت تعليم اليهود — وحاجّهُم في حكم الرّجم، وأجابه حَبران منهم يُدعيان بابْنَي صوريا بالاعتراف بثبوت حكم الرجم، في التّوراة ؛ وإمّا أن يكونوا حكّموا النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — قصدا لاختباره فيما يدّعي من العلم بالوحي، وكان حكم الرجم عندهم مكتوما لا يعلمه إلاّ خاصّة أحبارهم،

ومنسيا لا يذكر بين علمائهم، فلمّا حكم عليهم به بهتوا ، ويؤيّد ذلك ما ظهر من مرادهم في إنكارهم وجود حكم الرّجم . ففي صحيح البخاري أنّهم أنكروا أن يكون حكم الرجم في التّوراة وأنّ النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — جاء المدراس فأمر بالتّوراة فنشرت فجعل قارئهم يقرأ ويضع يده على آية الرجم وأنّ النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — أطلعه الله على ذلك فأمره أن يرفع يده وقرئت آية الرجم واعترف ابنا صوريا بها . وأيّامّا كان فهذه الحادثة مؤذنة باختلال نظام الشّريعة بين اليهود يومئذ وضعف ثقتهم بعلومهم .

ومعنى «لا يحزنك الّذين يسارعون»نهيه عن أن يحصل له إحزانٌ مسند إلى الّذين يسارعون في الكفر.والإحزانِ فِعل الّذين يسارعون في الكفر، والنّهي عن فعل الغير إنّما هو نهي عن أسبابه، أي لا تجعلْهم يحزْنونك، أي لا تهتمّ بما يفعلون ممّا شأنه أن يُدخِل الحزن على نفسك . وهذا استعمال شائع وهو من استعمال المركّب في معناه الكنائي. ونظيره قولهم : لا أعرفَنَّك تفعل كذا، أي لا تفعل حتّى أعرفه. وقولهم : لا أُلفيَنّك هَهنا ، ولاَ أرَيَنّك هنا .

وإسناد الإحزان إلى الّذين يسارعون في الكفر مجاز عقلي ليست له حقيقة لأنّ الّذين يسارعون سبب في الإحزان، وأمّا مثير الحزن في نفس المحزون فهو غير معروف في العرف ؛ ولذلك فهو من المجاز الّذى ليست له حقيقة. وأمّا كون الله هو موجد الأشياء كُلّها فذلك ليس ممّا تترتّب عليه حقيقة ومجاز ؛ إذ لو كان كذلك لكان غالب الإسناد مجازا عقليا، وليس كذلك ، وهذا ممّا يغلط فيه كثير من النّاظرين في تعيين حقيقة عقليّة لبعض موارد المجاز العقلي . ولقد أجاد الشيخ عبد القاهر إذ قال في دلائل الإعجاز « اعلم أنّه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التّقدير إذا أنتَ نقلت الفعل إليه صار حقيقة فإنّك لا تجد في قولك : أقدمَني بَلَدَك حقّ لي على فلان، فاعلا سوى الحقّ ، وكذلك في قوله :

وصَيّرنــي هوَاكِ وبي ليحَيْنــي يُضرب المثَل

وــ يزيدك وجهه حُسـنا

أنْ تزعم أن له فاعلا قد نُقل عنه الفعل فجُعل للهوى وللوجه آه .
ولقد وَهِمَ الإمام الرازي (1) في تبيين كلام عبد القاهر فطفق يجلب الشّواهد الدّالة على أنّ أفعالا قد أسندت لفاعل مجازي مع أنّ فاعلها الحقيقي هو الله تعالى، فإنّ الشّيخ لا يعزب عنه ذلك ولكنّه يبحث عن الفاعل الّذي يسند إليه الفعل حقيقة في عرف النّاس من مؤمنين وكافرين . ويدلّ لذلك قوله « إذا أنتَ نقلت الفعل إليه » أي أسندتَه إليه .

ومعنى المسارعة في الكفر إظهار آثاره عند أدنى مناسبة وفي كلّ فرصة ، فشبّه إظهاره المتكرّرُ بإسراع الماشي إلى الشيء، كما يقال : أسرع إليه الشيب، وقوله : إذا نهي السفيه جرى إليه .

وعدّي بفي الدالّة على الظرفية للدلالة على أنّ الإسراع مجاز بمعنى التوغّل، فيكون (في) قرينة المجاز ، كقولهم : أسْرع الفساد في الشيء، وأسْرع الشيب في رأس فلان . فجعل الكفر بمنزلة الظّرف وجعل تخبّطهم فيه وشدّة ملابستهم إيّاه بمنزلة جولان الشّيء في الظرف جولانا بنشاط وسرعة . ونظيره قوله « يسارعون في الإثم – وقوله – نسارع لهم في الخيرات – أولئك يسارعون في الخيرات». فهي استعارة متكرّرة في القرآن وكلام العرب. وسيجيء ما هو أقوى منها وهو قوله « يسارعون فيهم »

وقوله «من الّذين قالوا آمنّا بأفواههم» إلخ بيان للّذين يسارعون في الكفر . والّذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم هم المنافقون .

وقوله «ومن الّذين هادوا» معطوف على قوله «من الّذين قالوا آمنّا» . والوقفُ على قوله « ومن الّذين هادوا » .

وقوله « سمّاعون للكذب » خبر مبتدأ محذوف، تقديره : هم سمّاعون

(1) في كتابه نهاية الإيجاز .

للكذب . والظاهر أنّ الضّمير المقدّر عائد على الفريقين : المنافقين واليهود ، بقرينة الحديث عن الفريقين .

وحذفُ المسند إليه في مثل هذا المقام حذف اتّبع فيه الاستعمال، وذلك بعد أن يذكروا متحدّثا عنه أو بعدَ أن يصدر عن شيء أمر عجيب يأتون بأخبار عنه بجملة محذوف المبتدأ منها ، كقولهم للّذي يصيب بدون قصد « رَمْيَة من غير رَام »، وقولِ أبي الرقَيْش .

سريع إلى ابن العمّ يلطُمُ وجهه وليس إلى داعي الندى بسريع

وقول بعض شعراء الحماسة (1) :

فتى غير محجوب الغنى عن صديقه ولا مظهر الشكوى إذا النّعل زلّت

عقب قوله :

سأشكر عَمْرا إن تراختْ منيّتي أيادِيَ لم تُمنَنْ وإن هي جَلَّت

والسمَّاع : الكثيرُ السمع، أي الاستماعِ لما يقال له. والسَّمع مستعمل في حقيقته، أي أنّهم يُصغون إلى الكلام الكذب وهم يعرفونه كَذِبا ، أي أنّهم يحفلون بذلك ويتطلّبونه فيكثر سماعهم إيّاه . وفي هذا كناية عن تفشّي الكذب في جماعتهم بين سامع ومختلق، لأنّ كثرة السمع تستلزم كثرة القول. والمرادبالكذب كذب أحبارهم الزاعمين أنّ حكم الزّنى في التّوراة التّحميمُ.

وجملة « سمّاعون لقوم آخرين لم يأتوك » خبر ثان عن المبتدأ المحذوف . والمعنى أنّهم يقبلون ما يأمرهم به قوم آخرون من كَتم غرضهمعن النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – حتّى إن حكم بما يهوَون اتّبعوه وإن حكم بما يخالف

(1) قيل : هوعبد الله بن الزبير – بفتح الزاي وكسر الموحّدة – الأسدي – وقيل: إبراهيم الصولي ، وقيل : محمّد بن سعيد الكاتب .

هواهم عصَوه،أي هم أتباع لقوم متستّرين هم القوم الآخرون، وهمأهلخيبر وأهل فَدَك الّذين بعثوا بالمسألة ولم يأت أحد منهم النّبيء – صلّى اللهعليْه وسلّم –.

واللام في « لِقوم » للتقوية لضعف إسم الفاعل عن العمل في المفعول .

وجملة «يحرّفون الكلم» صفة ثانية «لقوم آخرين» أو حال ، ولك أن تجعلها حالا «من الّذين يسارعون في الكفر» .

وتقدّم الكلام في تحريف الكلم عند قوله تعالى « من الّذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه » في سورة النّساء، وأنّ التّحريف الميل إلى حرف ، أي جانب، أي نقله من موضعه إلى طرف آخر .

وقال هنا « مِن بعد مواضعه »، وفي سورة النساء « عَن مواضعه »، لأنّ آية سورة النّساء في وصف اليهود كلّهم وتحريفهم في التّوراة. فهو تغيير كلام التّوراة بكلام آخر عن جهل أو قصد أو خطأ في تأويل معاني التّوراة أو في ألفاظها. فكان إبعادا للكلام عن مواضعه، أي إزالة للكلام الأصلي سواء عوّض بغيره أو لم يعوّض. وأمّا هاته الآية ففي ذكر طائفة معيّنة أبطلوا العمل بكلام ثابتٍ في التّوراة إذْ ألغوا حكم الرّجم الثّابت فيها دون تعويضه بغيره من الكلام، فهذا أشدّ جرأة من التّحريف الآخر، فكان قوله « من بعد مواضعه» أبلغَ في تحريف الكلام، لأنّ لفظ (بعد) يقتضي أنّ مواضع الكلم مستقرّة وأنّه أبطل العمل بها مع بقائها قائمة في كتاب التّوراة .

والإشارة الّتي في قوله « إن أوتيتم هذا » إلى الكلم المحرّف . والإيتاء هنا : الإفادة كقوله « وآتاه الله المُلك والحكمة ».

والأخذ : القبول، أي إن أُجبتم بمثل ما تهوَون فاقبلوه وإن لم تجَابوه فاحذروا قبوله . وإنّما قالوا : فاحذروا، لأنّه يفتح عليهم الطعن في أحكامهم الّتي مَضَوْا عليها وفي حكّامهم الحاكمين بها .

وإرادة الله فتنة المفتون قضاؤها له في الأزل، وعلامة ذلك التّقدير عدم

إجداء الموعظة والإرشاد فيه . فذلك معنى قوله «فلن تملك له من الله شيئا». أي لاتبلغ إلى هديه بما أمرك الله به من الدّعوة للنّاس كافّة .

وهذا التّركيب يدلّ في كلام العرب على انتفاء الحيلة في تحصيل أمر ما. ومدلول مفرداته أنّك لا تملك، أي لا تقدر على أقلّ شيء من الله، أي لا تستطيع نيل شيء من تيسير الله لإزالة ضلالة هذا المفتون. لأنّ مادّة الملك تدلّ على تمام القدرة، قال قَيْس بن الخطيم :

مَلَكْتُ بها كَفّي فأنْهَر فَتْقَهَا

أي شددت بالطعنة كفّي، أي ملكتها بكفّي. وقال النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – لعُيَيْنة بن حِصْن « أوَ أمْلِكُ لك أن نزع الله من قلبك الرّحمة » . وفي حديث دعوة الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – عشيرته « فإنّي لا أغني عنكم من الله شيئا » .

و«شيئا»منصوب على المفعولية .

وتنكير «شيئا» للتقليل والتّحقير، لأنّ الاستفهام لمّا كان بمعنى النّفي كان انتفاء ملك شيء قليلٍ مقتضيا انتفاءَ ملك الشيء الكثير بطريق الأولى .

والقول في قوله « أولئك الّذين لم يرد الله أن يطهّر قلوبهم » كالقول في قوله « ومن يرد الله فتنته » .

والمراد بالتطهير التهيئة لقبول الإيمان والهدى أو أراد بالتطهير نفس قبول الإيمان .

والخزي تقدّم عند قوله تعالى « إلاّ خزي » في سورة البقرة، وقوله «ربنا إنّك من تدخل النار فقد أخزيته » في سورة آل عمران .

وأعاد «سمّاعون للكذب» للتأكيد وليرتّب عليه قوله «أكّالون للسحت».

ومعنى «أكّالون للسحت» أخّاذون له،لأنّ الأكل استعارة لتمام الانتفاع .

والسحت ـــ بضمّ السين وسكون الحاء ـــ الشيء المسحوت، أي المستأصل. يقال: سحته إذا استأصله وأتلفه. سمّي به الحرام لأنّه لا يُبارك فيه لصاحبه، فهو مسحوت وممحوق، أي مقدّر له ذلك، كقوله «يمحق الله الرّبا»، قال الفرزدق:

وعَضُّ زمانٍ يابنَ مروانَ لم يَدَع من المال إلاّ مُسْحَتَ أو مجَنّف

والسحت يشمل جميع المال الحرام، كالربا والرّشوة وأكل مال اليتيم والمغصوب. وقرأ نافع، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، وأبوجعفر، وخلف «سحْت» ـــ بسكون الحاء ـــ وقرأه الباقون ـــ بضمّ الحاء ـــ إتْباعا لضمّ السّين.

﴿ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ 42

تفريع على ما تضمّنه قوله تعالى « سمّاعون لقوم آخرين لم يأتوك ـــ وقوله ـــ يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه »، فإنّ ذلك دلّ على حوار وقع بينهم في إيفاد نفر منهم إلى رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ للتحكيم في شأن من شئونهم مالت أهواؤهم إلى تغيير حكم التّوراة فيه بالتّأويل أو الكتمان، وأنكر عليهم منكرون أو طالبوهم بالاستظهار على تأويلهم فطمعوا أن يجدوا في تحكيم النّبيء ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ ما يعتضدون به. وظاهر الشرط يقتضي أنّ الله أعلم رسوله باختلافهم في حكم حدّ الزّنا، وبعزمهم على تحكيمه قبل أن يصل إليه المستفتون. وقد قال بذلك بعض المفسّرين فتكون هذه الآية من دلائل النّبوءة. ويحتمل أنّ المراد: فإن جاؤوك مرّة أخرى فاحكم بينهم أو أعرض عنهم.

وقد خيّر الله تعالى رسوله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ في الحكم بينهم والإعراض عنهم. ووجه التخيير تعارض السببين؛ فسبب إقامة العدل يقتضي الحكمَ

بينهم ، وسبب معاملتهم بنقيض قصدهم من الاختبار أو محاولة مصادفة الحكم لهواهم يقتضي الإعراض عنهم لئلاّ يعرّض الحكم النبوي للاستخفاف. وكان ابتداء التخيير في لفظ الآية بالشقّ المقتضي أنّه يحكم بينهم إشارة إلى أنّ الحكم بينهم أولى. ويؤيّده قوله بعد «وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إنّ الله يحبّ المقسطين» أي بالحقّ. وهو حكم الإسلام بالحدّ . وأمّا قوله « وإن تُعرض عنهم فلن يضرّوك شيئا» فذلك تطمين للنّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — لئلاّ يقول في نفسه : كيف أعرض عنهم، فيتّخذوا ذلك حجّة علينا . يقولون : ركنّا إليكم ورضينا بحكمكم فأعرضتم عنّا فلا نسمع دعوتكم من بعد . وهذا ممّا يهتمّ به النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — لأنّه يؤول إلى تنفير رؤسائهم دهماءَهم من دعوة الإسلام فطمأنه الله تعالى بأنّه إنْ فعل ذلك لا تنشأ عنه مضرّة . ولعلّ في هذا التطمين إشعارا بأنّهم لا طمع في إيمانهم في كلّ حال . وليس المراد بالضرّ ضرّ العداوة أو الأذى لأنّ ذلك لا يهتمّ به النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — ولا يخشاه منهم ؛ خلافا لما فسّر به المفسّرون هنـــا .

وتنكير «شيئا» للتحقير كما هو في أمثاله، مثل « فلن تملك له من الله شيئا » . وهو منصوب على المفعوليّة المطلقة لأنّه في نية الإضافة إلى مصدر، أي شيئا من الضرّ، فهو نائب عن المصدر .

وقد تقدّم القول في موقع كلمة شيء عند قوله تعالى « ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع » في سورة البقرة .

والآية تقتضي تخيير حكّام المسلمين في الحكم بين أهل الكتاب إذا حكّموهم ؛ لأنّ إباحة ذلك التخيير لغير الرسول من الحكّام مساو إباحته للرسول. واختلف العلماء في هذه المسألة وفي مسألة حكم حكّام المسلمين في خصومات غير المسلمين . وقد دلّ الاستقراء على أنّ الأصل في الحكم بين غير المسلمين إذا تنازع بعضهم مع بعض أن يحكم بينهم حكّام ملّتهم ، فإذا تحاكموا إلى حكّام المسلمين فإن كان ما حدث من قبيل الظلم كالقتل والغصب وكلّ ما ينتشر منه فساد فلا

خلاف أنّه يجب الحكم بينهم(وعلى هذا فالتخيير الذي في الآيةمخصوص بالاجماع).
وإن لم يكن كذلك كالنزاع في الطلاق والمعاملات .

فمن العلماء من قال : حكم هذا التخيير مُحْكم غير منسوخ، وقالوا : الآية نزلت في قصّة الرجم (الّتي رواها مالك في الموطأ والبخاري ومن بعده) وذلك أنّ يهوديا زنى بامرأة يهوديّة ، فقال جميعهم : لنسأل محمّدا عن ذلك . فتحاكموا إليه ، فخيّره الله تعالى . واختلف أصحاب هذا القول فقال فريقمنهم : كان اليهود بالمدينة يومئذ أهل موادعة ولم يكونوا أهل ذمّة، فالتّخيير باق مع أمثالهم ممّن ليس داخلا تحت ذمّة الإسلام، بخلاف الّذين دخلوا في ذمّة الإسلام، فهؤلاء إذا تحاكموا إلى المسلمين وجب الحكم بينهم. وهو قول ابن القاسم في رواية عيسى بن دينار، لأنّ اليهوديين كانا من أهل خيبر أو فَدَك وهما يومئذ من دار الحرب في موادعة . وقال الجمهور : هذا التخيير عام في أهل الذّمة أيضا.وهذا قول مالك ورواية عن الشافعي. قال مالك : الأعراض أولى .

وقيل : لا يحكم بينهم في الحدود، وهذا أحد قولي الشافعي .

وقيل : التّخيير منسوخ بقوله تعالى بعد « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » ، وهو قول أبي حنيفة، وقاله ابن عبّاس، ومجاهد، وعكرمة، والسدّي، وعمر بن عبد العزيز، والنخعي، وعطاء، الخراساني. ويبعده أنّ سياق الآيات يقتضي أنّها نزلت في نسق واحد فيبعد أن يكون آخرها نسخا لأوّلها .

وقوله « وإنْ حكمتَ فاحكم بينهم بالقسط » أي بالعدل. والعدل : الحكم الموافق لشريعة الإسلام. وهذا يحتمل أنّ الله نهى رسوله عن أن يحكم بينهم بما في التّوراة لأنّها شريعة منسوخة بالإسلام. وهذا الّذي رواه مالك . وعلى هذا فالقصّة الّتي حكّموا فيها رسول الله لم يحكم فيها الرسول على الزانيين ولكنّه قَصَر حكمه على أن بيّن لليهود حقيقة شرعهم في التّوراة. فاتّضح بطلان ما كانوا يحكمون به لعدم موافقته شرعهم ولا شرْع الإسلام؛ فهو حُكم على اليهود بأنّهم كتموا. ويكون مَا وقع في حديث الموطأ والبخاري : أنّ الرجل والمرأة

رُجما، إنّما هو بحكم أحبارهم . ويحتمل أنّ الله أمره أن يحكُم بينهم بما في التّوراة لأنّه يوافق حكم الإسلام؛ فقد حكم فيه بالرجم قبل حدوث هذه الحادثة أو بعدها . ويحتمل أنّ الله رخّص له أن يحكم بينهم بشرعهم حين حكّموه. وبهذا قال بعض العلماء فيما حكاه القرطبي. وقائل هذا يقول : هذا نُسخ بقوله تعالى «وأن احكم بينهم بما أنزل الله»، وهو قول جماعة من التّابعين. ولا داعي إلى دعوى النسخ، ولعلّهم أرادوا به ما يشمل البيان، كما سنذكره عند قوله «فاحكم بينهم بما أنزل الله» .

والّذي يستخلص من الفقه في مسألة الحكم بين غير المسلمين دون تحكيم : أنّ الأمّة أجمعت على أنّ أهل الذمّة داخلون تحت سلطان الإسلام، وأنّ عهود الذمّة قضت بإبقائهم على ما تقتضيه مللهم في الشؤون الجارية بين بعضهم مع بعض بما حددتْ لهم شرائعهم. ولذلك فالأمور الّتي يأتونها تنقسم إلى أربعة أقسام :

القسم الأوّل : ما هو خاصّ بذات الذمّيّ من عبادته كصلاته وذبحه وغيرها ممّا هو من الحلال والحرام. وهذا لا اختلاف بين العلماء في أنّ أيمّة المسلمين لا يتعرّضون لهم بتعطيله إلاّ إذا كان فيه فساد عامّ كقتل النّفس .

القسم الثّاني : ما يجري بينهم من المعاملات الراجعة إلى الحلال والحرام في الإسلام، كأنواع من الأنكحة والطلاق وشرب الخمر والأعمال الّتي يستحلّونها ويحرّمها الإسلام. وهذه أيضا يقرّون عليها، قال مالك : لا يقام حدّ الزنا على الذمّيين، فإن زنى مسلم بكتابية يحدّ المسلم ولا تحدّ الكتابية. قال ابن خُويز منداد : ولا يُرسل الإمام إليهم رسولا ولا يُحضِر الخصمَ مجلسه .

القسم الثّالث : ما يتجاوزهم إلى غيرهم من المفاسد كالسرقة والاعتداء على النفوس والأعراض. وقد أجمع علماء الأمّة على أنّ هذا القسم يجري على أحكام الإسلام، لأنّا لم نعاهدهم على الفساد، وقد قال تعالى «والله لا يحبّ الفساد»، ولذلك نمنعهم من بيع الخمر للمسلمين ومن التظاهر بالمحرّمات .

القسم الرّابع : ما يجري بينهم من المعاملات الّتي فيها اعتداء بعضهم على بعض : كالجنايات، والديون. وتخاصم الزوجين. فهذا القسم إذا تراضوا فيه بينهم لا نتعرّض لهم، فإن استعدى أحدهم على الآخر بحاكم المسلمين. فقال مالك : يقضي الحاكم المسلم بينهم فيه وجوبا، لأنّ في الاعتداء ضربا من الظلم والفساد، وكذلك قال الشافعي، وأبو يوسف، ومحمّد، وزفر. وقال أبو حنيفة : لا يَحكم بينهم حتّى يتراضى الخصمان معا .

﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ 43 ﴾

هذه الجملة عطف على جملة « فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعْرض عنهم » . والاستفهام للتعجيب، ومحلّ العجب مضمون قوله «ثمّ يتولّون من بعد ذلك»، أي من العجيب أنّهم يتركون كتابهم ويحكّمونك وهم غير مؤمنين بك ثُمّ يتولّون بعد حكمك إذا لم يرضهم . فالإشارة بقوله « من بعد ذلك » الى الحكم المستفاد من «يُحكّمونك»، أيْ جمعوا عدم الرضى بشرعهم وبحكمك . وهذه غاية التّعنّت المستوجبة للعجب في كلتا الحالتين، كما وصف الله حال المنافقين في قوله « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحقّ يأتوا إليه مذعنين » . ويحتمل أنّ الاستفهام إنكاري، أي هم لا يحكّمونك حقّا. ومحلّ الإنكار هو أصل ما يدلّ عليه الفعل من كون فاعله جادّا، أي لا يكون تحكيمهم صادقا بل هو تحكيم صوري يبتغون به ما يوافق أهواءهم، لأنّ لديهم التّوراة فيها حكم ما حَكّموك فيه، وهو حكم الله، وقد نبذوها لعدم موافقتها أهواءهم، ولذلك قدّروا نبذ حكومتك إن لم توافق هواهم، فما هم بمحكّمين حقيقة. فيكون فعل «يحكّمونك» مستعملا في التظاهر بمعنى الفعل دون وقوعه، كقوله تعالى « يحْذر المنافقون أن تنزّل عليهم سورة تنبّئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا » الآية . ويجوز على هذا أن تكون الإشارة بقوله من «بعد ذلك» إلى مجموع ما ذكر، وهو التّحكيم، وكون التّوراة عندهم،

أي يتولّون عن حكمك في حال ظهور الحجّة الواضحة، وهي موافقة حكومتك لحكم التّوراة . .

وجملة «وما أولئك بالمؤمنين» في موضع الحال من ضمير الرفع في « يحكّمونك » . ونفي الإيمان عنهم مع حذف متعلّقه للإشارة إلى أنّهم ما آمنوا بالتّوراة ولا بالإسلام فكيف يكون تحكيمهم صادقا .

وضمير «فيها» عائد إلى التّوراة، فتأنيثه مراعاة لاسم التّوراة وإن كان مسمّاها كتابا ولكن لأنّ صيغة فعلاة معروفة في الأسماء المؤنّثة مثل مَوماة. وتقدّم وجه تسمية كتابهم توراة عند قوله تعالى « وأنزلنا التّوراة والإنجيل » في سورة آل عمران .

إِنَّا أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ 44

لمّا وصف التّوراة بأنّ فيها حكم الله استأنف ثناء عليها وعلى الحاكمين بها . ووصفها بالنزول ليدلّ على أنّها وحي من الله، فاستعير النّزول لبلوغ الوحي لأنّه بلوغ شيء من لدن عظيم، والعظيم يتخيّل عاليا، كما تقدّم غير مرّة .

والنّور استعارة للبيان والحقّ، ولذلك عطف على الهُدى، فأحكامها هادية وواضحة ، والظرفية . حقيقية، والهدى والنّور دلائلهما . ولك أن تجعل النّور هنا مستعارا للإيمان والحكمة، كقوله « يخرجهم من الظلمات إلى النّور »،

فيكون بينه وبين الهدى عموم وخصوص مطلق، فالنّور أعمّ. والعطف لأجل تلك المغايرة بالعموم.

والمراد بالنبيين فيجوز أنّهم أنبياء بني إسرائيل، موسى والأنبياءُ الّذين جاءوا من بعده. فالمراد بالّذين أسلموا الّذين كان شرعهم الخاصّ بهم كشرع الإسلام سواء، لأنّهم كانوا مخصوصين بأحكام غير أحكام عموم أمّتهم بل هي مماثلة للاسلام. وهي الحنيفية الحقّ. إذ لا شكّ أنّ الأنبياء كانوا على أكمل حال من العبادة والمعاملة. ألا ترى أنّ الخمر ما كانت محرّمة في شريعة قبل الإسلام ومع ذلك ما شربها الانبياء قط. بل حرّمتها التّوراة على كاهن بني إسرائيل فما ظنّك بالنّبيء. ولعلّ هذا هو المراد من وصيّة إبراهيم لبنيه بقوله « فلا تموتُنّ إلاّ وأنتم مسلمون » كما تقدّم هنالك. وقد قال يوسف — عليه السّلام — في دعائه « توفّنِي مُسلما وألْحقني بالصّالحين ». والمقصود من الوصف بقوله «الّذين أسلموا» على هذا الوجه الإشارة إلى شرف الإسلام وفضله إذ كان دين الأنبياء.

ويجوز أن يراد بالنبيئين محمد — صلى الله عليه وسلم — وعبّر عنه بصيغة الجمع تعظيما له.

واللام في قوله «للّذين هادوا» لأجل وليست لتعدية فعل «يحكم» إذا الحكم في الحقيقة لهم وعليهم. والّذين هادوا هم اليهود، وهو اسم يرادف معنى الإسرائليين، إلاّ أنّ أصله يختصّ ببني يهوذا منهم، فغلب عليهم من بعد، كما قدّمناه عند قوله تعالى « إنّ الّذين آمنوا والّذين هادوا والنّصارى والصابين » الآية في سورة البقرة.

والرّبّانيون جمع ربّاني، وهو العالم المنسوب إلى الربّ،أي إلى الله تعالى. فعلى هذا يكون الربّاني نَسبا للربّ على غير قياس، كما قالوا: شعراني لكثير الشعَر، ولحياني لعظيم اللّحية. وقيل: الربّاني العالم المُربي،وهوَ الّذي يبتدئ

النّاس بصغار العلم قبل كباره. ووقع هذا التّفسير في صحيح البخاري. وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولكن كونوا ربّانيّين » في سورة آل عمران .

والأحبار جمع حَبْر، وهو العالم في الملّة الإسرائيليّة.وهو ـ بفتح الحاء وكسرها ـ ،لكن اقتصر المتأخّرون على الفتح للتّفرقة بينه وبين اسم المِداد الّذي يكتب به. وعطف «الربّانيّون والأحبار» على «النّبيئون» لأنّهم ورثة علمهم وعليهم تلقّوا الدّين .

والاستحفاظ : الاستئمان، واستحفاظ الكتاب أمانة فهمه حقّ الفهم بما دلّت عليه آياته. استعير الاستحفاظ الّذي هو طلب الحفظ لمعنى الأمر بإجادة الفهم والتّبليغ للأمّة على ما هو عليه .

فالباء في قوله «بما استحفظوا» للملابسة.أي حكما ملابسا للحقّ متّصلا به غير مبدّل ولا مغيّر ولا مؤوّل تأويلا لأجل الهوى. ويدخل في الاستحفاظ بالكتاب الأمر بحفظ ألفاظه من التغيير والكتمان . ومن لطائف القاضي إسماعيل بن إسحاق بن حمّاد ما حكاه عياض في المدارك، عن أبي الحسن ابن المنتاب ، قال : كنت عند إسماعيل يوما فسئل : لم جاز التّبديل على أهل التّوراة ولم يجز على أهل القرآن ، فقال : لأنّ الله تعالى قال في أهل التّوراة « بما استحفظوا من كتاب الله » فوكل الحفظ إليهم. وقال في القرآن« إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون ». فتعهّد الله بحفظه فلم يجز التّبديل على أهل القرآن. قال : فذكرت ذلك للمُحاملي، فقال : لا أحْسَنَ من هذا الكلام .

و(من) مبيّنة لإبهام (ما) في قوله «بما استحفظوا» . وكتاب الله هو التّوراة، فهو من الإظهار في مقام الإضمار، ليتأتّى التّعريف بالإضافة المفيدة لتشريف التّوراة وتمجيدها بإضافتها إلى اسم الله تعالى .

وضميرُ «وكانوا» للنبيئين والربانيّين والأحبار، أي وكان المذكورون شهداء على كتاب الله، أي شهداء على حفظه من التّبديل ، فحرف (على) هنا دالّ على معنى التمكّن وليس هو (على) الّذي يتعدّى به فعل شَهِد، الى المحقوق كما يتعدّى

ذلك الفعل باللام الى المشهود له، أي المحقّ، بل هو هنا مثل الّذي يتعدّى به فعل (حفظ ورقب) ونحوهما، أي وكانوا حفظة على كتاب الله وحرّاسا له من سوء الفهم وسوء التّأويل ويحملون أتباعه على حقّ فهمه وحقّ العمل به .

ولذلك عقّبه بجملة « فلا تخشوا النّاس واخشَوْن » المتفرّعة بالفاء على قوله «وكانوا عليه شهداء»، إذ الحفيظ على الشيء الأمين حقّ الأمانة لا يخشى أحدا في القيام بوجه أمانته ولكنّه يخشى الّذي استأمنه . فيجوز أن يكون الخطاب بقوله «فلا تخشوا النّاس» ليهود زمان نزول الآية ، والفاء للتفريع عمّا حكى عن فعل سلف الأنبياء والمؤمنين ليكونوا قدوة لخلفهم من الفريقين، والجملة على هذا الوجه معترضة؛ ويجوز أن يكون الخطاب للنّبيئين والربّانيّين والأحبار فهيّ على تقدير القَول، أي قلنا لهم : فلا تخشوا النّاس. والتّفريع ناشئ عن مضمون قوله «بما استحفظوا من كتاب الله»، لأنّ تمام الاستحفاظ يظهر في عدم المبالاة بالنّاس رضُوا أم سخطوا، وفي قصر الاعتداد على رضا الله تعالى .

وتقدّم الكلام في معنى « ولا تَشتروا بآياتي ثمنا قليلا » في سورة البقرة .

وقولُه « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » يجوز أن يكون من جملة المحكي بقوله «فلا تخشوا النّاس واخشون»، لأنّ معنى خشية النّاس هنا أن تُخالَف أحكام شريعة التّوراة أو غيرها من كتب الله لإرضاء أهوية النّاس ، ويجوز أن يكون كلاما مستأنفا عقّبت به تلك العظات الجليلة . وعلى الوجهين فالمقصود اليهودُ وتحذير المسلمين من مثل صنعهم .

و (مَن) الموصولة يحتمل أن يكون المراد بها الفريق الخاصّ المخاطب بقوله « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا »، وهم الّذين أخفوا بعض أحكام التّوراة مثل حكم الرّجم؛ فوصفهم الله بأنّهم كافرون بما جحدوا من شريعتهم المعلومة عندهم. والمعنى أنّهم اتّصفوا بالكفر من قبل فإذا لم يحكموا بما أنزل الله فذلك من آثار كفرهم السابق .

ويَحتمل أن يكون المراد بها الجنس وتكون الصّلة إيماء إلى تعليل كونهم كافرين فتقتضي أنّ كلّ من لا يحكم بما أنزل الله يكفّر. وقد اقتضى هذا قضيتين :

إحداهما كون الّذي يترك الحكم بما تضمّنته التّوراة ممّا أوحاه الله إلى موسى كافرا . أو تارك الحكم بكلّ ما أنزله الله على الرّسل كافرا، والثّانية قصر وصف الكفر على تارك الحكم بما أنزل الله . فأمّا القضيةُ الأولى : فالّذين يكفّرون مرتكب الكبيرة يأخذون بظاهر هذا . لأنّ الجور في الحكم كبيرة والكبيرة كفر عندهم . وعبّروا عنه بكفر نعمة يشاركه في ذلك جميع الكبائر. وهذا مذهب باطل كما قرّرناه غير مرّة . وأمّا جمهور المسلمين وهم أهل السنّة من الصّحابة فمن بعدهم فهي عندهم قضيّة مُجملة. لأنّ ترك الحكم بما أنزل الله يقع على أحوال كثيرة، فبيان إجماله بالأدلّة الكثيرة القاضية بعدم التكفير بالذنوب، ومساق الآية يبيّن إجمالها. ولذلك قال جمهور العلماء : المراد بمن لم يحكم هنا خصوصَ اليهود، قاله البراء بن عازب ورواه عن رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — . أخرجَه مسلم في صحيحه. فعلى هذا تكون (مَنْ) موصولة. وهي بمعنى لام العهد . والمعنى عليه : ومن ترك الحكم بما أنزل الله تركا مثل هذا التّرك، وهو ترك الحكم المشوب بالطعن في صلاحيته . وقد عرف اليهود بكثرة مخالفة حكّامهم لأحكام كتابهم بناء على تغييرهم إيّاها باعتقاد عدم مناسبتها لأحوالهم كما فعلوا في حدّ الزّنى ؛ فيكون القَصر إدّعائيا وهو المناسب لسبب نزول الآيات الّتي كانت هذه ذيلا لها ؛ فيكون الموصول لتعريف أصحاب هذه الصّلة وليس معلّلا للخبر . وزيدت الفاء في خبره لمشابهته بالشّرط في لزوم خبره له، أي أنّ الّذين عرفوا بهذه الصّفة هم الّذين إنْ سألتَ عن الكافرين فهم هُم لأنّهم كفروا وأساءوا الصنع .

وقال جماعة : المراد من لم يحكم بما أنزل الله مَن ترك الحكم به جحدا له، أو استخفافا به ، أو طعنا في حقّيته بعد ثبوت كونه حكم الله بتواتر أو سماعه من رسول الله، سمعه المكلّف بنفسه. وهذا مروي عن ابن مسعود، وابن

عبّاس، ومجاهد، والحسن، ف(من)شرطية وتركُ الحكم مُجمَل بيانُه في أدلّة أخر .
وتحت هذا حالة أخرى، وهي التزام أن لا يحكم بما أنزل الله في نفسه كفعل المسلم الّذي تُقام في أرضه الأحكام الشرعية فيدخلُ تحت محاكم غير شرعيّة باختياره فإنّ ذلك الالتزام أشدّ من المخالفة في الجزئيات ، ولا سيما إذا لم يكن فعله لجلب منفعة دنيوية . وأعظمُ منه إلزام النّاس بالحكم بغير ما أنزل الله من ولاة الأمورِ، وهو مراتب متفاوتة، وبعضها قد يلزمه لازم الردة إن دلّ على استخفاف أو تخطئة لحكم الله .

وذهب جماعة إلى التأويل في معنى الكُفر؛ فقيل عُبّر بالكفر عن المعصية، كما قالت زوجة ثابت بن قيس « أكره الكُفر في الإسلام » أي الزّنى، أي قد فعل فعلا يضاهي أفعال الكفّار ولا يليق بالمؤمنين، وروى هذا عن ابن عبّاس. وقال طاووس « هو كفر دونَ كفر وليس كفرا ينقل عن الإيمان » . وذلك أنّ الّذي لا يحكم بما أنزل الله قد يفعل ذلك لأجل الهوى، وليس ذلك بكفر ولكنّه معصيّة، وقد يفعله لأنّه لم يره قاطعا في دلالته على الحكم، كما ترك كثير من العلماء الأخذ بظواهر القرآن على وجه التّأويل وحكموا بمقتضى تأويلها وهذا كثير .

وهذه الآية والّتي بعدها في شأن الحاكمين . وأمّا رضى المتحاكمين بحكم الله فقد مرّ في قوله تعالى « فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم » الآية وبيّنّا وجوهه، وسيأتي في قوله تعالى « وإذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون — إلى قوله — بل أولئك هم الظّالمون » في سورة النّور .

وأمّا القضيّة الثّانية فالمقصود بالقصر هنا المبالغة في الوصف بهذا الإثم العظيم المعبّر عنه مجازا بالكفر، أو في بلوغهم أقصى درجات الكفر ، وهو الكفر الّذي انضمّ إليه الجور وتبديل الأحكام. واعلم أنّ المراد بالصّلة هنا أو بفعل الشرط إذ وقعا منفيين هو الاتّصاف بنقيضهما، أي ومن حكم

بغير ما أنزل الله. وهذا تأويل ثالث في الآية، لأنّ الّذي لم يحكم بما أنزل الله ولا حكم بغيره، بأنّ ترك الحكم بين النّاس، أو دعا إلى الصلح، لا تختلف الأمّة في أنّه ليس بكافر ولا آثم، وإلاّ للزم كفر كلّ حاكم في حال عدم مباشرته للحكم، وكفرُ كلّ من ليس بحاكم. فالمعنى : ومن حكم فلم يحكم بما أنزل الله .

﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذْنَ بِالْأُذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ 45

عطفت جملة «كتبنا» على جملة «أنزلنا التّوراة» . ومناسبة عطف هذا الحكم على ما تقدّم أنّهم غيّروا أحكام القصاص كما غيّروا أحكام حدّ الزّنى، ففاضلوا بين القتلى والجرحى، كما سيأتي، فلذلك ذيّله بقوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظّالمون»، كما ذيّل الآية الدّالّة على تغيير حكم حد الزّنى بقوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» .

والكَتْب هنا مجاز في التّشريع والفرض بقرينة تعديته بحرف (على)، أي أوجبنا عليهم فيها، أي في التّوراة مضمونَ «أنّ النّفس بالنّفس»، وهذا الحكم مسطور في التّوراة أيضا ، كما اقتضت تعديّة فعل «كتبنا» بحرف (في) فهو من استعمال اللّفظ في حقيقته ومجازه .

وفي هذا إشارة إلى أنّ هذا الحكم لا يستطاع جحده لأنّه مكتوب والكتابة تزيد الكلام توثّقا ، كما تقدّم عند قوله تعالى « يأيّها الّذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكتبوه » في سورة البقرة، وقال الحارث بن حلّزة :

وهل ينقض ما في المهارق الأهواءُ

والمكتوب عليهم هو المصدر المستفاد من (أنّ). والمصدرُ في مثل هذا يؤخذ من معنى حرف الباء الّذي هو التّعويض. أي كتبنا تعويض النّفسِ بالنّفس. أي النّفس المقتولة بالنّفس القاتلة. أي كتبنا عليهم مساواةَ القصاص.

وقد اتّفق القرّاء على فتح همزة (أنّ) هنا. لأنّ المفروض في التّوراة ليس هو عين هذه الجمل ولكن المعنى الحاصل منها وهو العوضية والمساواة فيها.

وقرأ الجمهور «والعين بالعين» وما عطف عليها — بالنصب — عطفا على اسم(أنّ). وقرأه الكسائي — بالرفع —. وذلك جائز إذا استكملت (أنّ) خبرها فيعتبر العطف على مجموع الجملة.

والنّفس: الذات. وقد تقدّم في قوله تعالى «وتنسون أنفسكم» في سورة البقرة. والأذن — بضمّ الهمزة وسكون الذال، وبضمّ الذال أيضا —. والمراد بالنفس الأولى نفس المعتدى عليه. وكذلك في «والعين» الخ.

والباء في قوله «بالنّفس» ونظائره الأربعة باء العوض، ومدخولات الباء كلّها أخبار (أنّ)، ومتعلّق الجار والمجرور في كلّ منها محذوف، هو كون خاصّ يدلّ عليه سياق الكلام، فيقدر: أنّ النّفس المُقتولة تعوّض بنفس القاتل والعين المتلفة تعوّض بعين المتلف. أي بإتلافها وهكذا النفس متلفة بالنّفس، والعين مفقوءة بالعين، والأنفَ مجدوع بالأنف، والأذن مصلُومة بالأذن.

ولام التّعريف في المواضع الخمسة داخلة على عضو المجني عليه، ومجرورات الباء الخمسة على أعضاء الجاني.

والاقتصار على ذكر هذه الأعضاء دون غيرها من أعضاءِ الجسد كاليد والرجل والإصبع لأنّ القطع يكون غالبا عند المضاربة بقصد قطع الرقبة، فقد ينبو السيفُ عن قطع الرّأس فيصيب بعض الأعضاء المتّصلة به من عين أو أنف أو أذن أو سنّ. وكذلك عند المصاولة لأنّ الوجه يقابل الصائل، قال الحرّيش بنُ هلال:

نعرّض للسيوف إذا التقينا ... وُجوها لا تعرّض للّطام

وقوله « والجروحَ قصاص » أخبر بالقصاص عن الجروح على حذف مضاف، أي ذات قصاص .

وقصاص مصدر قاصّه الدّال على المفاعلة، لأنّ المجنيّ عليه يقاصّ الجاني، والجاني يقاصّ المجني عليه، أي يقطع كلّ منهما التبعة عن الآخر بذلك. ويجوز أن يكون «قصاص» مصدرا بمعنى المفعول، كالخلْق بمعنى المخلوق، والنَّصْب بمعنى المنصوب ، أي مقصوص بعضها ببعض . والقصاص : المماثلة، أي عقوبة الجاني بجِراح أن يُجرح مثل الجرح الّذي جنى به عمدا. والمعنى إذا أمكن ذلك، أي أُمِن من الزيادة على المماثلة في العقوبة، كما إذا جرحه مأمومة على رأسه فإنّه لا يدري حين يَضرب رأس الجاني ماذا يكون مدى الضّربة فلعلّها تقضي بموته ؛ فيُنتقَل إلى الدية كلّها أو بعضها .

وهذا كلّه في جنايات العمد، فأمّا الخطأ فلم تتعرض له الآية لأنّ المقصود أنّهم لم يقيموا حكم التوراة في الجناية .

وقرأ نافع، وحمزة، وعاصم، وأبو جعفر، وخلف «والجروح» — بالنّصب — عطفا على اسم (أنّ) . وقرأه ابن كثير، وابنُ عامر، وأبو عمرو ، والكسائي، ويعقوب — بالرّفع — على الاستئناف ، لأنّه إجمال لحكم الجراح بعد ما فصّل حكم قطع الأعضاء .

وفائدة الإعلام بما شرع الله لبني إسرائيل في القصاص هنا زيادة تسجيل مخالفتهم لأحكام كتابهم، وذلك أنّ اليهود في المدينة كانوا قد دخلوا في حروب بعاث فكانت قريظة والنضير حربا، ثمّ تحاجزوا وانهزمت قريظة، فشرطت النضير على قريظة أنّ ديّة النضيري على الضعف من ديّة القُرظي وعلى أنّ القرظي يُقتل بالنضيري ولا يقتل النضيري بالقرظي، فأظهر الله تحريفهم لكتابهم. وهذا كقوله تعالى « وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم — إلى قوله — أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ». ويجوز أن يقصد من ذلك أيضا تأييد شريعة الإسلام إذ جاءت بمساواة القصاص وأبطلت التكايُل في الدّماء

الّذي كان في الجاهلية وعند اليهود. ولا شكّ أنّ تأييد الشّريعة بشريعة أخرى يزيدها قبولا في النّفوس. ويدلّ على أنّ ذلك الحكم مراد قديم لله تعالى، وأنّ المصلحة ملازمة له لا تختلف باختلاف الأقوام والأزمان. لأنّ العرب لم يزل في نفوسهم حرج من مساواة الشّريف الضّعيف في القصاص. كما قالت كبشة أخت عمرو بن معد يكرب تثأر بأخيها عبد الله بن معد يكرب :

فيَقْتُلَ جَبْرا بامرىءٍ لم يكن له بَوَاءً ولكنْ لاَ تَكَايُلَ بالدّم(1)

تريد : رضينا بأن يُقتل الرجل الذي اسمه (جبر) بالمرء العظيم الّذي ليس كفؤا له، ولكن الإسلام أبطل تكايُل الدّمـاء . والتكايل عندهم عبارة عن تقدير النّفس بعدّة أنفس، وقد قدّر شيوخ بني أسد دَم حُجْرٍ والد امرئ القيس بديات عشرة من سادة بني أسد فأبى امرؤ القيس قبول هذا التّقدير وقال لهم « قد علمتم أن حُجرا لم يكن ليَبُوء به شيء » — وقال مهلهل حين قَتَل بُجيرا :

«بُؤْ بشِسْع نَعْل كُليب»

والبَواء : الكفاء . وقد عدّت الآية في القصاص أشياء تكثر إصابتها في الخصومات لأنّ الرّأس قد حواها وإنّما يقصد القاتل الرأس ابتداء .

وقوله « فمن تصدّق به فهو كفارة له » هو من بقية ما أخبر به عن بني إسرائيل ، فالمراد بـ «من تصدّق» من تصدّق منهم، وضمير «به» عائد الى ما دلّت عليه باء العوض في قوله «بالنفس» الخ ، أي من تصدّق بالحقّ الذي له ، أي تنازل عن العوض .

وضمير «له» عائد الى «من تصدّق» . والمراد من التصدّق العفو، لأنّ العفو لمّا كان عن حقّ ثابت بيد مستحقّ الأخذ بالقصاص جُعل إسقاطه

---

(1) البيت لامرأة من طي وهو من شعر الحماسة، يقال : إنّه لكبشة أخت عمرو بن معد يكرب بنت بهدل الطائي . وجَبْر هذا اسم قاتل أبيهـا .

كالعطيّة ليشير إلى فرط ثوابه، وبذلك يتبيّن أن معنى «كفّارة له» أنّه يكفّر عنه ذنوبا عظيمة، لأجل ما في هذا العفو من جلب القلوب وإزالة الإحن واستبقاء نفوس وأعضاء الأمّة .

وعاد فحذّر من مخالفة حكم الله فقال «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظّالمون» لينبّه على أنّ التّرغيب في العفو لا يقتضي الاستخفاف بالحكم وإبطال العمل به لأنّ حكم القصاص شُرع لحِكم عظيمة : منها الزجر ، ومنها جبر خاطر المعتدى عليه ، ومنها التفادي من ترصّد المعتدى عليهم للانتقام من المعتدين أو من أقوامهم. فإبطال الحكم بالقصاص يعطّل هذه المصالح ، وهو ظلم ، لأنّه غمص لحقّ المعتدى عليه أو وليّه. وأمّا العفو عن الجاني فيحقّق جميع المصالح ويزيد مصلحة التحابب لأنّه عن طيب نفس ، وقد تغشى غباوة حكّام بني إسرائيل على أفهامهم فيجعلوا إبطال الحكم بمنزلة العفو ، فهذا وجه إعادة التّحذير عقب استحباب العفو. ولم ينبّه عليه المفسّرون . وبه يتعيّن رجوع هذا التّحذير إلى بني إسرائيل مثل سابقه .

وقوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظّالمون» القول فيه كالقول في نظيره المتقدّم . والمراد بالظّالمين الكافرون لأنّ الظلم يطلق على الكفر فيكون هذا مؤكّدا للّذي في الآية السابقة . ويحتمل أنّ المراد به الجور فيكون إثبات وصف الظلم لزيادة التشنيع عليهم في كفرهم لأنّهم كافرون ظالمون.

﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ 46 وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ 47 ﴾

عطف على جملة « إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى ونور » انتقالا إلى أحوال النّصارى لقوله « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »، ولبيان نوع آخر من أنواع إعراض اليهود عن الأحكام الّتي كتبها الله عليهم، فبعد أن ذكر نوعين راجعين إلى تحريفهم أحكام التّوراة : أحدهما ما حرّفوه وتردّدوا فيه بعد أن حرّفوه فشكّوا في آخر الأمر والتجأوا إلى تحكيم الرّسول ؛ وثانيهما ما حرّفوه وأعرضوا عن حكمه ولم يتحرّجوا منه وهو إبطال أحكام القصاص .

وهذا نوع ثالث وهو إعراضهم عن حكم الله بالكلّية، وذلك بتكذيبهم لما جاء به عيسى ـ عليه السلام ـ .

والتقفية مصدر قفّاه إذا جعله يَقفوه، أي يأتي بعده . وفعلُه المجرّد قَفا ـ بتخفيف الفاء ـ ومعنى قَفاه سار نحو قفاه ، والقفا الظهر،أي سار وراءه. فالتقفية الإتْباع متشقّة من القفا، ونظيره : تَوجّه مشتقّا من الوجه،وتعقّب من العقب.

وفعل قفّى المشدّد مضاعف قفا المخفّف، والأصل في التضعيف أن يفيد تعديّة الفعل إلى مفعول لم يكن متعدّيا إليه، فإذا جعل تضعيف «قفّينا» هنا معدّيا للفعل اقتضى مفعولين : أوّلهما الّذي كان مفعولا قبل التّضعيف، وثانيهما الّذي عدّي إليه الفعل، وذلك على طريقة باب كَسَا ؛ فيكون حقّ التّركيب : وقفّيناهم عيسى بن مريم. ويكون إدخال الباء في «بعيسى» للتّأكيد، مثل «وامسحوا برءوسكم»، وإذا جعل التّضعيف لغير التّعديّة بل لمجرّد تكرير وقوع الفعل، مثل جَوّلت وطوّفت كان حقّ التّركيب : وقفّيناهم بعيسى بن مريم . وعلى الوجه الثّاني جرى كلام الكشّاف فجعل باء «بعيسى» للتعدية . وعلى كلا الوجهين يكون مفعول «قفّينا» محذوفا يدلّ عليه قوله «على آثارهم» لأنّ فيه ضمير المفعول المحذوف، هذا تحقيق كلامه وسلّمه أصحاب حواشيه .

وقوله « على آثارهم » تأكيد لمدلول فعل «قفّينا» وإفادة سرعة التقفية.

وضمير «آثارهم» للنّبيئين والرّبانيين والأحبار . وقد أرسل عيسى على عقب زكرياء كافل أمّه مريم ووالد يحيى. ويجوز أن يكون معنى «على آثارهم» على طريقتهم وهديهم. والمصدّق: المخبر بتصديق مخبر ، وأريد به هنا المؤيّد المقرّر للتّوراة.

وجَعَلها «بين يديه» لأنّها تقدّمته. والمتقدّم يقال: هو بين يدي من تقدّم . و«من التّوراة» بيان «لمَا». وتقدّم الكلام على معنى التّوراة والإنجيل في أوّل سورة آل عمران.

وجملة « فيه هدى ونور » حال. وتقدّم معنى الهُدى والنّور .

« ومصدّقا » حال أيضا من الإنجيل فلا تكرير بينها وبين قوله « بعيسى ابن مريم مصدّقا » لاختلاف صاحب الحال ولاختلاف كيفية التّصديق؛ فتصديق عيسى التّوراةَ أمره بإحياء أحكامها، وهو تصديق حقيقي ؛ وتصديق الإنجيل التّوراة اشتماله على ما وافق أحكامَها فهو تصديق مجازي . وهذا التّصديق لا ينافي أنّه نَسخَ بعض أحكام التّوراة كما حكى الله عنه « ولأحِلّ لكم بعض الّذي حرّم عليكم »، لأنّ الفعل المثبَت لا عموم له .

والموعظة : الكلام الّذي يلين القلب ويزجر عن فعل المنهيات.

وجملة «وليحكم» معطوفة على «آتيناه». وقرأ الجمهور « ولْيحكم» — بسكون اللاّم وبجزم الفعل — على أنّ اللام لام الأمر. ولا شكّ أنّ هذا الأمر سابق على مجيء الإسلام، فهو ممّا أمر الله به الّذين أرسل إليهم عيسى من اليهود والنّصارى، فعلم أنّ في الجملة قولا مقدّرا هو المعطوف على جملة «وآتيناه الإنجيل»، أي وآتيناه الإنجيل الموصوف بتلك الصّفات العظيمة، وقلنا : ليحكم أهل الإنجيل، فيتمّ التّمهيد لقوله بعده «ومن لم يحكم بما أنزل الله»، فقرائن تقدير القول مُتظافرة من أمور عدّة .

وقرأ حمزة — بكسر لام — «ليحكمَ» ونصب الميم — على أنّ اللام لام كي للتّعليل، فجملة «ليحكم» على هذه القراءة معطوفة على قوله « فيه هدى » الخ ، الّذي هو حال، عُطفتِ العلّة على الحال عطفا ذِكريا لا يشرِّك في الحكم لأنّ التّصريح

بلام التّعليل قرينة على عدم استقامة تشريك الحكم بالعطف فيكون عطفه كعطف الجمل المختلفة المعنى . وصاحب الكشّاف قدّر في هذه القراءة فعلا محذوفا بعد الواو، أي وآتيناه الإنجيل، دلّ عليه قوله قبله «وآتيناه الإنجيل»، وهو تقدير معنى وليس تقدير نظم الكلام .

والمراد بالفاسقين الكافرون، إذ الفسق يطلق على الكفر، فتكون على نحو ما في الآية الأولى . ويحتمل أنّ المراد به الخروج عن أحكام شرعهم سواء كانوا كافرين به أم كانوا معتقدين ولكنّهم يخالفونه فيكون ذمّا للنصارى في التّهاون بأحكام كتابهم أضعفَ من ذمّ اليهود .

﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ 48 ﴾

جالت الآيات المتقدّمة جولة في ذكر إنزال التّوراة والإنجيل وآبت منها إلى المقصود وهو إنزال القرآن؛ فكان كردّ العجز على الصّدر لقوله «يأيّها الرّسول لا يُحزنك الّذين يسارعون في الكفر» ليبيّن أنّ القرآن جاء ناسخا لما قبله، وأنّ مؤاخذة اليهود على ترك العمل بالتّوراة والإنجيل مؤاخذة لهم بعملهم قبل مجيء الإسلام، وليعلمهم أنّهم لا يطمعون من محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — بأن يحكم بينهم بغير ما شرعه الله في الإسلام، فوقْعُ قوله «وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ» إتماما لترتيب نزول الكُتب السماويّة، وتمهيدا لقوله «فاحْكم بينهم

بما أنزل الله» . ووقع قوله « فاحكم بينهم بما أنزل الله » موقع التّخلّص المقصود، فجاءت الآيات كلّها منتظمة متناسقة على أبدع وجه .

والكتاب الأوّل القرآن، فتعْريفه للعهد . والكتاب الثّاني جنس يشمل الكتب المتقدّمة، فتعريفه للجنس . والمُصدّق تقدّم بيانه .

والمهيمن الأظهر أنّ هاءه أصلية وأنّ فعله بوزن فيْعَل كسَيْطَر، ولكن لم يسمع له فعل مجرّد فلم يسمع هَمَن.

قال أهل اللّغة لا نظير لهذا الفعل إلاّ هَيْنَم إذا دعا أو قرأ ، وبيقر إذا خرَج من الحِجاز إلى الشّام ، وسيطر إذا قَهر. وليس له نظير في وزن مفيعل إلاّ اسم فاعل هذه الأفعالُ ، وزادوا مُبيطر اسم طبيب الدّواب، ولم يسمع بَيْطَر ولكن بَطَر ، ومُجيمر اسم جبل، ذكره امرؤ القيس في قوله :

كأنّ ذرى رأس المُجَيْمِر غُدوة   من السيل والغثاء فلكة مغزل

وفسّر المهيمن بالعالي والرقيب، ومن أسمائه تعالى المهيمن .

وقيل : المهيمن مشتقّ من أمِن، وأصله اسم فاعل من آمنَه عليه بمعنى استحفظه به، فهو مجاز في لازم المعنى وهو الرقابة، فأصله مُؤَأْمِن، فكأنّهم راموا أن يفرّقوا بينهَ وبين اسم الفاعل من آمَن بمعنى اعتقد وبمعنى آمنه، لأنّ هذا المعنى المجازي صار حقيقة مستقلّة فقلبوا الهمزة الثّانية ياء وقلبوا الهمزة الأولى هاء، كما قالوا في أراق هَراق، فقالوا : هَيْمَن .

وقد أشارت الآية إلى حالتي القرآن بالنّسبة لما قبله من الكتب، فهو مؤيّد لبعض ما في الشّرائع مُقرّر له من كلّ حكم كانت مصلحته كلّيّة لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف مُصَدّق، أي مُحقّق ومقرّر ، وهو أيضا مبطل لبعض ما في الشّرائع السالفة وناسخ لأحكام كثيرة من كلّ ما كانت مصالحه جزئيّة مؤقّتة مراعى فيها أحوال أقوام خاصّة .

وقوله «فاحكم بينهم بما أنزل الله» أي بما أنزل الله إليك في القرآن، أو بما أوحاه إليك، أو احكم بينهم بما أنزل الله في التّوراة والإنجيل ما لم ينسخه اللهُ بحكم جديد، لأنّ شرع من قبلنا شرع لنا إذا أثبت الله شرعه لِمَنْ قبلنا . فحكم النّبيء على اليهوديين بالرجم حكم بما في التّوراة ، فيحتمل أنّه كان مؤيّدا بالقرآن إذا كان حينئذ قد جاء قوله « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما » . ويحتمل أنّه لم يؤيّد ولكن الله أوحى إلى رسوله أنّ حكم التّوراة في مثلهما الرجم، فحكم به، وأطلع اليهود على كتمانهم هذا الحكمَ. وقد اتّصل معنى قوله «فاحكم بينهم بما أنزل الله» بمعنى قوله «وإن حكمتَ فاحكم بينهم بالقسط» ؛ فليس في هذه الآية ما يقتضي نسخ الحكم المفاد من قوله «فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم»، ولكنه بيان سمّاه بعضُ السلف باسم النسخ قبل أن تنضبط حدود الأسماء الاصطلاحيّة .

والنّهي عن اتّباع أهوائهم، أي أهواء اليهود حين حكّموه طامعين أن يَحكم عليهم بما تَقَرّر من عوائدهم، مقصود منه النّهي عن الحكم بغير حكم الله إذا تحاكموا إليه، إذ لا يجوز الحكم بغيره ولو كان شريعة سابقة، لأنّ نزول القرآن مهيمنا أبطل ما خالفه، ونزولَه مصدّقا أيّد ما وافقه وزكّى ما لم يخالفه .

والرسول لا يجوز عليه أن يحكم بغير شرع الله، فالمقصود من هذا النّهي : إمّا إعلان ذلك ليعلمه النّاس وييأس الطّامعون أن يحكم لهم بما يشتهون ، فخطاب النّبيء — صلى الله عليه وسلم — بقوله «ولا تتّبع أهواءهم» مراد به أن يتقرّر ذلك في علم النّاس، مثل قوله تعالى « لئنْ أشركت ليحبَطنّ عملك » . وإمّا تبيين الله لرسوله وجهَ ترجيح أحد الدليلين عند تعارض الأدلّة بأن لا تكون أهواء الخصوم طرُقا للترجيح، وذلك أنّ الرسول — عليه الصلاة والسلام — لشدّة رغبته في هُدى النّاس قد يتوقّف في فصل هذا التّحكيم، لأنّهم وعدوا أنّه إن حكم عليهم بما تقرّر من عوائدهم يؤمنون به. فقد يقال : إنّهم لمّا تراضَوا عليه لِم لا يُحملون عليه مع ظهور فائدة ذلك وهو دخولهم في الإسلام، فبيّن الله له أنّ أمور الشّريعة لا تهاون بها، وأنّ مصلحةَ احترام الشّريعة بين أهلها أرجحُ من مصلحة

دخول فريق في الإسلام،لأنّ الإسلام لا يليق به أن يكون ضعيفا لمريديه، قال تعالى « يمُنّون عليكَ أنْ أسلموا قل لا تَمُنّوا عليّ إسلامَكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » .

وقوله « لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » كالتعليل للنّهي ، أي إذا كانت أهواؤهم في متابعة شريعتهم أو عوائدهم فدعهم وما اعتادوه وتمسكّوا بشرعكم .

والشرعة والشريعة : الماء الكثير من نهرأو واد. يقال : شريعة الفرات.وسمّيت الديانة شريعة على التشبيه، لأنّ فيها شفاء النّفوس وطهارتَها. والعرب تشبّه بالماء وأحواله كثيرا، كما قدمناه في قوله تعالى « لَعَلِمه الّذين يستنبطونه منهم » في سورة النّساء .

والمنهاج : الطريق الواسع، وهو هنا تخييل أريد به طريق القوم إلى الماء، كقول قيس بن الخطيم :

وأتبعت دلوي في السماح رِشاءها

فذكر الرشاء مجرّد تخييل. ويصحّ أن يجعل له رديف في المشبّه بأن تشبّه العوائد المنتزعة من الشّريعة، أو دلائل التّفريع عن الشريعة ، أو طرق فهمها بالمنهاج الموصّل إلى الماء. فمنهاج المسلمين لا يخالف الاتّصال بالإسلام، فهو كمنهاج المهتدين إلى الماء ، ومنهاج غيرهم منحرف عن دينهم، كما كانت اليهود قد جعلت عوائد مخالفة لشريعتهم ، فذلك كالمنهاج الموصّل إلى غير المورود . وفي هذا الكلام إبهام أريد به تنبيه الفريقين إلى الفرْق بين حاليهما وبالتّأمّل يظهر لهم .

وقوله « ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة ». الجعل : التقدير،وإلاّ فإنّ الله أمر النّاس أن يكونوا أمّة واحدة على دين الإسلام، ولكنّه رتّب نواميس وجبلاّت،

وسبّب اهتداء فريق وضلال فريق، وعلم ذلك بحسب ما خلق فيهم من الاستعداد المعبّر عنه بالتّوفيق أو الخذلان ، والميل أو الانصراف، والعزم أو المكابرة. ولا عذر لأحد في ذلك، لأنّ علم الله غير معروف عندنا وإنّما ينكشف لنا بما يظهر في الحادثات .

والأمّة : الجماعة العظيمة الّذين دينهم ومعتقدهم واحد، هذا بحسب اصطلاح الشّريعة. وأصل الأمّة في كلام العرب : القوم الكثيرون الّذين يرجعون إلى نسب واحد ويتكلّمون بلسان واحد، أي لو شاء لخلقكم على تقدير واحد، كما خلق أنواع الحيوان غير قابلة للزّيادة ولا للتطوّر من أنفسها .

ومعنى « ليبلوكم فيما آتاكم » هو ما أشرنا إليه من خلق الاستعداد ونحوه . والبلاء : الخبرة. والمراد هنا ليظهر أثر ذلك للنّاس ، والمرادُ لازم المعنى على طريق الكناية، كقول إياس بن قبيصة الطائي :

وأقبلتُ والخطيّ يخطر بيننا لأعْلَمَ مَنَ جَبَانُهَا من شجاعها

لم يرد لأعلم فقط ولكن أراد ليظهر لي وللنّاس . ومعناه أنّ الله وَكَل اختيار طرق الخير وأضدادها إلى عقول النّاس وكسبهم حكمة منه تعالى ليتسابق النّاس إلى إعمال مواهبهم العقليّة فتظهر آثار العلم ويزداد أهل العلم علما وتقام الأدلّة على الاعتقاد الصّحيح. وكلّ ذلك يظهر ما أودعه الله في جبلّة البشر من الصلاحيّة للخير والإرشاد على حسب الاستعداد، وذلك من الاختبار. ولذلك قال «ليبلوكم فيما آتاكم» ، أي في جميع ما آتاكم من العقل والنّظر. فيظهر التّفاضل بين أفراد نوع الإنسان حتّى يَبلغ بعضُها درجاتٍ عالية ، ومن الشرائع الّتي آتاكموها فيظهر مقدارُ عملكم بها فيحصل الجزاء بمقدار العمل .

وفرّع على «ليبلوكم» قوله « فاستبقوا الخيرات » لأنّ بذلك الاستباق يكون ظهور أثر التّوفيق أوضح وأجلى .

والاستباق : التسابق، وهو هنا مجاز في المنافسة، لأنّ الفاعل للخير لا يمنع

غيره من أن يفعل مثل فعله أو أكثر، فشابه التّسابق. ولتضمين فعل «استبقوا» بمعنى خذوا، أو ابتدروا، عدّي الفعل إلى «الخيرات» بنفسه وحقّه أن يعدّى بإلى، كقوله «سَابقوا إلى مغفرة من ربّكم» . وقوله «فينبّئكم بما كنتم فيه تختلفون» أي من الاختلاف في قبول الدّين .

﴿ وَأَنُ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾ 49

يجوز أن يكون قوله « وأن اُحكم » معطوفا عطفَ جملة على جملة، بأن يجعل معطوفا على جملة « فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم »، فيكون رجوعا إلى ذلك الأمر لتأكيده، وليبنى عليه قوله « واحذَرْهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك » كما بُني على نظيره قوله « لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » وتكُون (أنْ) تفسيرية. و(أنْ) التفسيريّة تفيد تقويّة ارتباط التّفسير بالمفسَّر، لأنّها يمكن الاستغناء عنها، لصحّة أن تقول : أرسلتُ إليه افْعَل كذا، كما تقول : أرسلت إليه أنْ افعَلْ كذا . فلمّا ذكر الله تعالى أنّه أنزل الكتاب إلى رسوله رتّب عليه الأمر بالحكم بما أنزل به بواسطة الفاء فقال « فاحكم بينهم »، فدلّ على أنّ الحكم بما فيه هو من آثار تنزيله . وعطَف عليه ما يدلّ على أنّ الكتاب يأمر بالحكم بما فيه بما دلّت عليه (أنْ) التفسيرية في قوله «وأن احكم بينهم بما أنزل الله»، فتأكّد الغرض بذِكْره مرّتين مع تفنّن الأسلوب وبداعته ، فصار التّقدير : وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ أنْ احكم بينهم بما أنزل الله فاحكم بينهم به. وممّا حسّن عطفَ التّفسير هنا طولُ الكلام الفاصل بين الفعل المفسَّر وبين تفسيره . وجعله صاحب الكشّاف من عطف المفردات. فقال: عُطف « أن احكم» على «الكِتاب»في قوله«وأنزلنا إليك

الكتاب» كأنّه قيل : وأنزلنا إليك أنْ احْكُم . فجعل (أنْ) مصدريّة داخلة على فعل الأمر ، أي فيكون المعنى : وأنزلنا إليك الأمر بالحكم بما أنزل الله كما قال في قوله «إنّا أرسلنا نُوحا إلى قومه أن أنذر قومك»، أي أرسلناه بالأمر بالإنذار ، وبيّن في سورة يونس عند قوله تعالى «وأن أقم وجهك للدّين حنيفا» أنّ هذا قول سيبويه إذ سوّغ أن توصل (أنْ) المصدريّة بفعل الأمر والنّهي لأنّ الغرض وصلها بما يكون معه معنى المصدر ، والأمرُ والنّهي يدلاّن على معنى المصدر، وعلّله هنا بقوله « لأنّ الأمر فعل كسائر الأفعال » . والحملُ على التفسيرية أوْلَى وأَعرب، وتكون (أنْ) مقحمة بين الجملتين مفسرّة لفعل « أنْزَل » من قوله « فاحكم بينهم بما أنزل الله » ؛ فإنّ «أنزل» يتضمّن معنى القول فكان لحرف التّفسير موقع .

وقوله « ولا تتّبع أهواءهم » هو كقوله قبلَه «ولا تتّبع أهواءهم عمّا جاءك من الحقّ» .

وقولُه « واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك » المقصود منه افتضاح مكرهم وتأييسهم ممّا أمّلوه، لأنّ حذر النّبيء ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ من ذلك لا يحتاج فيه إلى الأمر لعصمته من أن يخالف حكم الله .

ويجوز أن يكون المقصود منه دحض ما يتراءى من المصلحة في الحكم بين المتحاكمين إليه من اليهود بعوائدهم إن صحّ ما روي من أنّ بعض أحبارهم وعدوا النّبيء بأنّه إن حكم لهم بذلك آمنوا به واتّبعتهم اليهود اقتداءبهم، فأراهالله أنّ مصلحة حرمة أحكام الدين ولو بينَ غير أتباعه مقدّمة على مصلحة إيمان فريق من اليهود، لأجل ذلك فإنّ شأن الإيمان أن لا يقاول النّاس على اتّباعه كما قدّمناه آنفا . والمقصود مع ذلك تحذير المسلمين من توهّم ذلك .

ولذلك فرّع عليه قوله « فإن تولّوا »، أي فإن حكمت بينهم بما أنزل الله ولم تتّبع أهواءهم وتولّوا فاعلم، أي فتلك أمارة أنّ الله أراد بهم الشّقاء والعذاب ببعض ذنوبهم وليس عليك في تولّيهم حرج . وأراد ببعض الذنوب

بعضا غيرَ معين، أي أنّ بعض ذنوبهم كافية في إصابتهم وأنّ توليهم عن حكمك أمارة خذلان الله إيّاهم .

وقد ذيّله بقوله « وإنّ كثيرا من النّاس لفاسقون » ليَهُونَ عنده بقاؤهم على ضلالهم إذ هو شنشنة أكثر النّاس، أي وهؤلاء منهم فالكلام كناية عن كونهم فاسقين .

﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ 50

فرّعت الفاء على مضمون قوله «فإن تولّوا فاعلم» الخ استفهاما عن مرادهم من ذلك التولّي، والاستفهام إنكاري، لأنّهم طلبوا حكم الجاهليّة . وحكم الجاهليّة هو ما تقرّر بين اليهود من تكايُل الدّماء الّذي سرى إليهم من أحكام أهل يثرب، وهم أهلُ جاهلية، فإنّ بني النضير لم يرضوا بالتساوي مع قريظة كما تقدّم ؛ وما وضعوه من الأحكام بين أهل الجاهلية، وهو العدول عن الرجم الّذي هو حكم التّوراة .

وقرأ الجمهور «يَبغون» ــ بياء الغائب ــ ، والضمير عائد لـ(مَن) في قوله «ومَنْ لم يحكم بما أنزل الله». وقرأ ابن عامر ــ بتاء الخطاب ــ على أنّه خطاب لليهود على طريقة الالتفات .

والواو في قوله «ومن أحسن من الله حكما» واو الحال، وهو اعتراض، والاستفهام إنكاري في معنى النفي، أي لا أحسن منه حكما . وهو خطاب للمسلمين، إذ لا فائدة في خطاب اليهود بهذا .

وقوله «لقوم يوقنون» اللام فيه ليست متعلّقة بـ(حكما) إذ ليس المراد بمدخولها المحكومَ لهم، ولا هي لام التّقوية لأنّ «لقوم يوقنون» ليس مفعولا لـ(حُكما) في المعنى. فهذه اللامُ تُسمّى لام البيان ولام التبيين، وهي الّتي تدخل على المقصود من الكلام سواء كان خبرا أم إنشاء، وهي الواقعة في نحو قولهم : سَقْيا لك ،

وَجَدْعا له، وفي الحديث « تبّا وسُحقا لمن بَدّل بَعْدي » ، وقوله تعالى « هيهات هيهات لما توعدون — و— حاش لله » . وذلك أنّ المقصود التّنبيه على المراد من الكلام . ومنه قوله تعالى عن زليخا « وقالت هيتَ لك » لأنّ تهيّؤها له غريب لا يخطر ببال يوسف فلا يدري ما أرادت فقالت له «هيت لك»، إذا كان (هيت) اسمَ فِعْلِ مُضي بمعنى تهيّأتُ، ومثل قوله تعالى هنا «ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون» . وقد يكون المقصود معلوما فيخشى خفاؤه فيؤتى باللام لزيادة البيان نحو «حاشَ لله»، وهي حينئذ جديرة باسم لام التبيين، كالداخلة إلى المواجه بالخطاب في قولهم : سَقيا لك ورعيا، ونحوهما ، وفي قوله «هيتَ» اسمَ فعل أمر بمعنى تَعالَ . وإنّما لم تجعل في بعض هذه المواضع لام تقوية، لأنّ لام التّقوية يصحّ الاستغناء عنها مع ذكر مدخولها، وفي هذه المواضع لا يذكر مدخول اللام إلاّ معها .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ 51 فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ 52 وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ 53 ﴾

تهيّأت نفوس المؤمنين لقبول النّهي عن موالاة أهل الكتاب بعد ما سمعوا من اضطراب اليهود في دينهم ومحاولتهم تضليل المسلمين وتقليبَ الأمور للرسول — صلى الله عليه وسلم — فأقبل عليهم بالخطاب بقوله «يأيّها الّذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنّصارى» الآية، لأنّ الولاية تنبني على الوفاق والوئام والصّلة

وليس أولئك بأهل لولاية المسلمين لبُعد ما بين الأخلاق الدّينيّة ، ولإضمارهم الكَيد للمسلمين . وجرّد النّهي هنا عن التّعليل والتّوجيه اكتفاء بما تقدّم .

والجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا. وسبب النّهي هو ما وقع من اليهود. ولكن لمّا أريد النّهي لم يُقتصر عليهم لكيلا يحسب المسلمون أنّهم مأذونون في موالاة النّصارى، فلدفع ذلك عطف النّصارى على اليهود هنا، لأنّ السبب الدّاعي لعدم الموالاة واحد في الفريقين، وهو اختلاف الدّين والنفرةُ الناشئة عن تكذيبهم رسالة محمّد – صلّى الله عليه وسلّم –. فالنّصارى وإن لم تجئْ منهم يومئذ أذاة مثل اليهود فيوشك أن تجيء منهم إذا وُجد داعيها .

وفي هذا ما ينبّه على وجه الجمع بين النّهي هنا عن موالاة النّصارى وبين قوله فيما سيأتي «ولتجدنّ أقربهم مودّة للّذين آمنوا الّذين قالوا إنّا نصارى».ولا شكّ أنّ الآية نزلت بعد غزوة تبوك أو قُربَهَا ، وقد أصبح المسلمون مجاورين تخوم بلاد نصارى العرب. وعن السُدّى أنّ بعض المسلمين بعْد يوم أحُد عزم أن يوالي يهوديا، وأنّ آخر عزم أن يوالي نصرانيا كما سيأتي، فيكون ذكر النّصارى غير إدماج .

وعقّبه بقوله « بعضهم أولياء بعض » أي أنّهم أجدر بولاية بعضهم بعضا، أي بولاية كلّ فريق منهم بعض أهلِ فريقه، لأنّ كلّ فريق منهم تتقارب أفراده في الأخلاق والأعمال فيسهل الوفاق بينهم ، وليس المعنى أنّ اليهودَ أولياء النّصارى. وتنوين «بعضٍ» تنوين عوض، أي أولياء بعضهم . وهذا كناية عن نفي موالاتهم المؤمنين وعن نهي المؤمنين عن موالاة فريق منهما .

والولاية هنا ولاية المودّة والنصرة ولا علاقة لها بالميراث، ولذلك لم يقل مالك بتوريث اليهودي من النّصراني والعكس أخذا بقول النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – « لا يتوارث أهل ملّتين » . وقال الشّافعي وأبو حنيفة بتوريث بعض أهل الملل من بعض ورأيا الكفر ملّة واحدة أخذا بظاهر هذه الآية ، وهو مذهب داوود .

وقوله « ومن يتَولّهم منكم فإنّه منهم » ، (مَن) شرطيّة تقتضي أنّ كلّ

من يتولاّهم يصير واحدا منهم . جعل ولايتهم موجبة كونَ المتولّي منهم ، وهذا بظاهره يقتضي أنّ ولايتهم دخولٌ في ملّتهم، لأنّ معنى البعضية هنا لا يستقيم إلاّ بالكون في دينهم. ولمّا كان المؤمن إذا اعتقد عقيدة الإيمان واتّبع الرسول ولم ينافق كان مسلما لا محالة كانت الآية بحاجة إلى التأويل، وقد تأوّلها المفسّرون بأحد تأويلين : إمّا بحمل الولاية في قوله «ومن يتولّهُم» على الولاية الكاملة التي هي الرّضى بدينهم والطعنُ في دين الإسلام، ولذلك قال ابن عطيّة : ومن تولاّهم بمعتقده ودينه فهو منهم في الكفر والخلود في النّار .

وإمّا بتأويل قوله «فإنّه منهم» على التشبيه البليغ ، أي فهو كواحد منهم في استحقاق العذاب. قال ابن عطيّة : من تولاّهم بأفعاله من العَضْد ونحوه دون معتقدهم ولا إخلال بالإيمان فهو منهم في المقت والمذمّة الواقعة عليهم آه . وهذا الإجمال في قوله «فإنّه منهم» مبالغة في التّحذير من موالاتهم في وقت نزول الآية، فالله لم يرض من المسلمين يومئذ بأن يتولّوا اليهود والنّصارى ، لأنّ ذلك يلبسهم بالمنافقين ، وقد كان أمر المسلمين يومئذ في حيرة إذ كان حولهم المنافقُون وضعفاء المسلمين واليهود والمشركون فكان من المتعيّن لحفظ الجامعة التّجرّد عن كلّ ما تتطرّق منه الرّيبة إليهم .

وقد اتّفق عُلماء السنّة على أنّ ما دون الرّضا بالكفر وممالاتهم عليه من الولاية لا يُوجب الخروج من الربقة الإسلاميّة ولكنّه ضلال عظيم، وهو مراتب في القُوّة بحسب قوّة الموالاة وباختلاف أحوال المسلمين .

وأعظم هذه المراتب القضية الّتي حدثت في بعض المسلمين من أهل غرناطة الّتي سئل عنها فقهاء غرناطة : محمد الموّاق، ومحمد بن الأزرق، وعليّ بن داوود، ومحمد الجعدالة ، ومحمد الفخار ، وعليّ القلصادي ، وأبو حامد بن الحسن ، ومحمد بن سرحونة ، ومحمد المشذّالي ، وعبد الله الزليجي ، ومحمد الحذام، وأحمد ابن عبد الجليل ، ومحمد بن فتح ، ومحمد بن عبد البرّ ، وأحمد البقني ، عن عصابة

من قُواد الأندلس وفرسانهم لَجَأُوا إلى صاحب قشتالة (بلاد النصارى) بعد كائنة (اللّسانة) — كذا — واستنصروا به على المسلمين واعتصموا بحبْل جواره وسكنوا أرض النّصارى فهل يحلّ لأحد من المسلمين مساعدتهم ولأهل مدينة أو حصن أن يأوُوهم. فأجابوا بأنّ رُكونهم إلى الكفار واستنصارهم بهم قد دخلوا به في وعيد قوله تعالى «ومن يتولّهم منكم فإنّه منهم». فمن أعانهم فهو معين على معصية الله ورسوله، هذا ما داموا مصرّين على فعلهم فإن تابوا ورجعوا عمّا هم عليه من الشقاق والخلاف فالواجب على المسلمين قبولهم (1).

فاستدلالهم في جوابهم بهذه الآية يدلّ على أنّهم تأوّلوها على معنى أنّه منهم في استحقاق المقت والمذمة، وهذا الّذي فعلوه، وأجاب عنه الفقهاء هو أعظمُ أنواع الموالاة بعد موالاة الكفر. وأدنى درجات الموالاة المخالطة والملابسة في التّجارة ونحوها. ودون ذلك ما ليس بموالاة أصلا، وهو المعاملة. وقد عامَل النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — يهود خيبر مساقاة على نخل خيبر، وقد بيّنّا شيئا من تفصيل هذا عند قوله تعالى « لا يتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين » في سورة آل عمران.

وجملة « إنّ الله لا يهدي القوم الظّالمين » تذييل للنّهي، وعموم القوم الظّالمين شمل اليهود والنّصارى، وموقع الجملة التذييلية يقتضي أنّ اليهودَ والنّصارى من القوم الظّالمين بطريق الكناية. والمراد بالظّالمين الكافرون.

وقوله « فترى الّذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم » تفريع لحالة من موالاتهم أريد وصفها للنّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — لأنّها وقعت في حضرته.

والمرض هنا أطلق على النفاق كما تقدّم في قوله تعالى « في قلوبهم مرض » في سورة البقرة. أطلق عليه مرض لأنّه كفر مفسد الإيمان.

(1) انظر جامع المعيار

والمسارعة تقدّم شرحها في قوله تعالى « لايحزنك الّذين يسارعون في الكفر » . وفي المجرور مضاف محذوف دلّت عليه القرينة، لأنّ المسارعة لا تكون في الذوات، فالمعنى : يسارعون في شأنهم من موالاتهم أو في نصرتهم .

والقولُ الواقع في « يقولون نَخشى » قولُ لسان لأنّ عبد الله بن أبيّ بنَ سلول قال ذلك، حسبما رُوى عن عطيّة الحوفي والزهري وعاصم بن عمر بن قتادة أنّ الآية نزلت بعد وقعة بدر أو بعد وقعة أحُد وأنّها نزلت حين عزم رسول الله على قتال بني قينقاع. وكان بنو قينقاع أحلافا لعبد الله بن أبي بن سلول ولعُبادة بن الصامت، فلمّا رأى عبادة منزع رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ جاء فقال : يا رسول الله إنّي أبرأ إلى الله من حلف يهود وولائهم ولا أوالي إلاّ الله ورسولَه ، وكان عبد الله بن أبيّ حاضرا فقال :أمّا أنا فلا أبرأ من حلفهم فإنّي لا بدّ لي منهم إنّي رجل أخاف الدّوائر .

ويحتمل أن يكون قولهم : نخشى أن تصيبنا دائرة، قولا نفسيا، أي يقولون في أنفسهم. فالدّائرة المخشيّة هي خشية انتقاض المسلمين على المنافقين، فيكون هذا القول من المرض الّذي في قلوبهم ، وعن السدّي : أنّه لمّا وقع انهزام يوم أحُد فزع المسلمون وقال بعضهم : نأخذ من اليهود حلفا ليُعاضدونا إن ألمّت بنا قاصمة من قريش. وقال رجل : إنّي ذاهب إلى اليهودي فلان فآوي إليه وأتهوّدُ معه . وقال آخر : إنّي ذاهب إلى فلان النّصراني بالشّام فآوي إليه وأتنصّر معه، فنزلت الآية. فيكون المرض هنا ضعف الإيمان وقلّة الثّقة بنصر الله، وعلى هذا فهذه الآية تقدّم نزولها قبل نزول هذه السورة، فإمّا أعيد نزولها، وإمّا أمر بوضعها في هذا الموضع .

والظاهر أنّ قوله « فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين » يؤيّد الرواية الأولى ، ويؤيّد مَحملنا فيها : أنّ القول قول نفسيّ .

والدائرة اسم فاعل من دار إذا عَكس سيره ، فالدائرة تغيّر الحال ، وغلب إطلاقها على تغيّر الحال من خير إلى شرّ ، ودوائر الدّهر: نُوبه ودولُه، قال تعالى «ويتربّص بكم الدوائر» أي تبدّل حالكم من نصر إلى هزيمة. وقد قالوا في قوله تعالى « عليهم دائرة السَّوْء » إنّ إضافة (دائرة) إلى (السَّوْء) إضافة بيان . قال أبو عليّ الفارسي : لو لم تُضف الدائرة إلى السَّوْء عرف منها معناه . وأصل تأنيثها للمرّة ثمّ غلبت على التغيّر مُلازمة لصيغة التّأنيث .

وقوله « يقول الّذين آمنوا » قرأه الجمهور «يقول» بدون واو في أوّله على أنّه استئناف بياني جواب لسؤال من يسأل : ماذا يقول الّذين آمنوا حينئذ .

أي إذا جاء الفتح أو أمر من قوة المسلمين ووهَن اليهود يقول الّذين آمنوا. وقرأ عاصم، وحمزة، والكسائي ، وخلف «ويَقول» بالواو — وبرفع «يقول» عطفا على«فعسى الله» ، وقرأه أبو عمرو، ويعقوب — بالواو — أيضا وبنصب «يقول» عطفا على «أن يأتي». والاستفهام في «أهؤلاء» مستعمل في التعجّب من نفاقهم .

«وهؤلاء» إشارة إلى طائفة مقدّرة الحصول يومَ حصول الفتح، وهي طائفة الّذين في قلوبهم مرض. والظاهر أنّ « الّذين» هو الخبر عن « هؤلاء » لأنّ الاستفهام للتّعجب، ومحلّ العجب هو قَسمَهم أنّهم معهم، وقد دلّ هذا التعجّب على أنّ المؤمنين يظهر لهم من حال المنافقين يوم إتيان الفتح ما يفتضح به أمرهم فيعجبون من حلفهم على الإخلاص للمؤمنين .

وجَهْدُ الأيمان — بفتح الجيم — أقواها وأغلظها ، وحقيقة الجَهد التعب والمشقّة ومنتهى الطاقة، وفعله كمنع. ثم أطلق على أشدّ الفعلِ ونهاية قوّته لِمَا بَيْن الشدّة والمشقّة من الملازمة، وشاع ذلك في كلامهم ثُمّ استعمل في الآية في معنى أوْكدِ الأيمان وأغلظها، أي أقسموا أقوى قَسَم، وذلك بالتّوكيد والتّكرير ونحو ذلك ممّا يغلّظ به اليمين عُرفا . ولم أر إطلاق الجَهد على هذا المعنى فيما قبلَ القرآن . وانتصبَ «جَهدَ» على المفعولية المطلقة لأنّه

بإضافته إلى «الأيمان» صار من نوع اليمين فكان مفعولا مطلقا مبيّنا للنّوع . وفي الكشّاف في سورة النّور جعله مصدرا بدلا من فعله وجعل التّقدير : أقسموا بالله يجهدون أيمانَهم جَهدا، فلمّا حذف الفعل وجعل المفعول المطلق عوضا عنه قدّم المفعول المطلق على المفعول به وأضيف إليه .

وجملة « حَبِطت أعمالهم » استئناف، سواء كانت من كلام الّذين آمنوا فتكون من المحكي بالقَول ، أم كانت من كلام الله تعالى فلا تكونه . وحبطت معناه تلِفت وفسَدت، وقد تقدّم في قوله تعالى « فأولئك حبطت أعمالهم في الدّنيا والآخرة » في سورة البقرة .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ 54

تقضّى تحذيرهم من أعدائهم في الدّين، وتجنيبهم أسباب الضعف فيه، فأقبل على تنبيههم إلى أنّ ذلك حرص على صلاحهم في ملازمة الدّين والذبّ عنه، وأنّ الله لا يناله نفع من ذلك، وأنّهم لو ارتدّ منهم فريق أو نَفَر لم يضرّ الله شيئا، وسيكون لهذا الدّين أتباع وأنصار وإن صدّ عنه من صَدّ ، وهذا كقوله تعالى « إن تكفروا فإنّ الله غنيّ عنكم ولا يرضى لعباده الكفر » ، وقوله « يمنّون عليك أن أسلموا قل لا تمنّوا عليّ إسلامكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » .

فجملة « يأيّها الّذين آمنوا من يرتدد منكم » الخ معترضة بين ما قبلها وبين جملة «إنّما وليّكم الله»، دعت لاعتراضها مناسبة الإنذار في قوله « ومن يتولّهم منكم فإنّه منهم». فتعقيبُها بهذا الاعتراض إشارة إلى أنّ اتّخاذ اليهود

والنّصارى أولياء ذريعة للارتداد، لأنّ استمرار فريق على مُوالاة اليهود والنّصارى من المنافقين وضعفاء الإيمان يخشى منه أن ينسلّ عن الإيمان فريق. وأنبأ المتردّدين ضعفاء الإيمان بأنّ الإسلام غنيّ عنهم إن عزموا على الارتداد إلى الكفر.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر «من يرتَدِدْ» — بدالين — على فكّ الإدغام، وهو أحد وجهين في مثله، وهو لغة أهل الحجاز. وكذلك هو مرسوم في مصحف المدينة ومصحف الشام. وقرأ الباقون — بدال واحدة مشدّدة بالإدغام —، وهو لغة تميم. — وبفتح على الدال — فتحة تخلّص من التقاء الساكنين لخفّة الفتح، وكذلك هو مرسوم في مصحف مكّة ومصحف الكوفة ومصحف البصرة.

والارتداد مطاوع الردّ، والردّ هو الإرجاع إلى مكان أو حالة، قال تعالى «رُدّوها عليّ». وقد يطلق الردّ بمعنى التّصيير «ومنكم من يردّ إلى أرذل العمر». وقد لوحظ في إطلاق اسم الارتداد على الكفر بعد الإسلام ما كانوا عليه قبل الإسلام من الشرك وغيره، ثم غلب اسم الارتداد على الخروج من الإسلام ولو لم يسبق للمرتدّ عنه اتّخاذ دين قبله.

وجملة «فسوف يأتي الله بقوم» الخ جواب الشرط، وقد حذف منها العائد على الشرط الاسمي، وهو وعد بأنّ هذا الدّين لا يعدم أتباعا بررة مخلصين. ومعنى هذا الوعد إظهار الاستغناء عن الّذين في قلوبهم مرض وعن المنافقين وقلّةُ الاكتراث بهم، كقوله تعالى «لَوْ خرجوا فيكم مّا زادوكم إلاّ خبالا» وتطمين الرسول والمؤمنين الحقّ بأنّ الله يعوّضهم بالمرتدّين خيرا منهم. فذلك هو المقصود من جواب الشرط فاستغنى عنه بذكر ما يتضمّنه حتّى كان للشرط جوابان.

وفي نزول هذه الآية في أواخر حياة الرسول — صلّى الله عليه وسلّم — إيماء إلى ما سيكون من ارتداد كثير من العرب عن الإسلام مثل أصحاب الأسْود العَنْسي باليمن، وأصحاب طلحة بن خُويلد في بَني أسد، وأصحاب مسيلمة ابن حبيب الحَنفي باليمامة. ثمّ إلى ما كان بعد وفاة الرسول — صلّى الله عليه وسلّم — من ارتداد قبائل كثيرة مثل فزارة وغطفان وبني تَميم وكِنْدة ونحوهم.

قيل : لم يبق إلا أهل ثلاثة مساجد : مسجد المدينة ومسجد مكّةومسجد (جُوَاثَى) في البحرين (أي من أهل المدن الإسلاميّة يومئذ) . وقد صدق الله وعده ونصر الإسلام فأخلفه أجيالا متأصّلة فيه قائمة بنصرته .

وقوله «يأتي الله بقوم» ، الإتيان هنا الإيجاد، أي يوجد أقواما لاتّباع هذا الدّين بقلوب تحبّه وتجلب له وللمؤمنين الخير وتذود عنهم أعداءهم ، وهؤلاء القوم قد يكونون من نفس الّذين ارتدّوا إذا رجعوا إلى الإسلام خالصة قلوبهم ممّا كان يخامرها من الإعراض مثل معظم قبائل العرب وسادتهم الّذين رجعوا إلى الإسلام بعد الردّة زمن أبي بكر، فإنّ مجموعهم غير مجموع الذين ارتدّوا، فصحّ أن يكونوا ممّن شمله لفظ «بقوم »،وتحقّق فيهم الوصف وهو محبّة الله إيّاهم ومحبّتهم ربّهم ودينه، فإنّ المحبّتين تتبعان تغيّر أحوال القلوب لا تغيّر الأشخاص فإنّ عمرو بن معد يكرب الّذي كان من أكبر عصاة الردّة أصبح من أكبر أنصار الإسلام في يوم القادسيّة، وهكذا .

ودخل في قوله « بقوم » الأقوام الّذين دخلوا في الإسلام بعد ذلك مثل عرب الشام من الغساسنة، وعرب العراق ونبَطهم، وأهل فارس، والقبط، والبَربر، وفرنجة إسبانية، وصقليّة، وسردانية، وتخوم فرانسا، ومثل الترك والمغول، والتتار، والهند، والصّين، والإغريق،والرّوم، من الأمم الّتي كان لها شأن عظيم في خدمة الإسلام وتوسيع مملكته بالفتوح وتأييده بالعلوم ونشر حضارته بين الأمم العظيمة ، فكلّ أمّة أو فريق أو قوم تحقّق فيهم وصف «يحبّهم ويحبّونه أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم» فهُم من القوم المنوّه بهم؛ أمّا المؤمنون الّذين كانوا من قبل وثبتوا فأولئك أعظم شأنا وأقوى إيمانا فأتاهم المؤيّدون زَرافَات ووُحْدانا .

ومحبّة الله عبدَه رضاه عنه وتيسير الخير له ، ومحبّة العبد ربّه انفعال النّفس نحوَ تعظيمه والأنس بذكره وامتثال أمره والدّفاع عن دينه . فهي صفة تحصل للعبد من كثرة تصوّر عظمة الله تعالى ونِعمه حتّى تتمكّن من قلبه، فمنشؤها السمع

والتّصورّ. وليست هي كمحبّة استحسان الذّات، ألا ترى أنّا نحبّ النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — من كثرة ما نسمع من فضائله وحرصه على خيرنا في الدّنيا والآخرة وتقوّى هذه المحبّة بمقدار كثرة ممارسة أقواله وذكر شمائله وتصرّفاته وهديه ، وكذلك نحبّ الخلفاء الأربعة لكثرة ما نسْمع من حبّهم الرسول ومن بذلهم غاية النصح في خير المسلمين ، وكذلك نحبّ حاتما لما نسمع من كرمه . وقد قالت هند بنت عتبة امرأةُ أبي سفيان لرسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — : ما كان أهلُ خباء أحبَّ إليّ من أن يذلّوا من أهل خبائك وقد أصبحت وما أهل خباء أحبّ إلي من أنْ يعزّوا من أهل خبائك .

والأذلّة والأعزّة وصفان متقابلان وصف بهما القوم باختلاف المتعلّق بهما، فالأذلّة جمع الذليل وهو الموصوف بالذُل ّ.والذل ّ — بضمّ الذال وبكسرها — الهوان والطاعة، فهو ضدّ العزّ « ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلّة ». وفي بعض التّفاسير : الذلّ — بضم الذال — ضدالعزّ — وبكسرالذال — ضدّالصعوبة. ولا يعرف لهذه التفرقة سندفي اللغة.والذليل جمعهالأذلّة، والصفةالذلّ «واخفض لهما جناح الذلّ من الرّحمة». ويطلق الذلّ على لين الجانب والتّواضع، وهو مجاز،ومنهما في هذه الآية.

فالمراد هنا الذلّ بمعنى لين الجانب وتوطئة الكَنَف، وهو شدّة الرّحمة والسّعي للنفع،ولذلك علّق به قوله «على المؤمنين».. ولتضمين «أذلّة» معنى مشفقين حانين عدّي بعلى دون اللام، أو لمشاكلة (على) الثّانية في قوله «على الكافرين» .

والأعزّة جمع العزيز فهو المتّصف بالعزّ «وهو القوّة والاستقلال، ولأجل ما في طباع العرب من القوّة صار العزّ في كلامهم يدلّ على معنى الاعتداء، ففي المثل (من عَزّ بَزّ) . وقد أصبح الوصفان متقابلين، فلذلك قال السموأل أو الحارثي :

وما ضرّنا أنّا قليل وجارنا عزيز وجارُ الأكثرين ذليل

وإثبات الوصفين المتقابلين للقوم صناعة عربيّة بديعية،وهي المسماة الطباق، وبلغاء العرب يغربون بها، وهي عزيزة في كلامهم، وقد جاء كثير منها في

القرآن . وفيه إيماء إلى أن صفاتهم تُسيِّرُها آراؤهم الحصيفة فليسوا مندفعين إلى فعل مّا إلاّ عن بصيرة، وليسوا ممّن تنبعث أخلاقه عن سجية واحدة بأن يكون ليّنا في كلّ حال، وهذا هو معنى الخلق الأقوم، وهو الّذي يكون في كلّ حال بما يلائم ذلك الحال، قال :

حَليم إذا ما الحِلم زَيَّن أهلَه مع الحِلم في عين العَدُوِّ مَهيب

وقال تعالى «أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم» .

وقوله « يجاهدون في سبيل الله » صفة ثالثة، وهي من أكبر العلامات الدالّة على صدق الإيمان. والجهاد : إظهار الجُهد، أي الطاقة في دفاع العدوّ، ونهاية الجهد التّعرّض للقتل، ولذلك جيء به على صيغة مصدر فَاعَلَ لأنّه يظهر جهده لمن يُظهر له مثله . وقوله « ولا يخافون لومة لائم » صفة رابعة، وهي عدم الخوف من الملامة، أي في أمر الدّين، كما هو السياق ؛

واللومة الواحدة من اللّوم. وأريد بها هنا مطلق المصدر، كاللّوْم لأنّها لمّا وقعت في سياق النّفي فعمّت زال منها معنى الوحدة كما يزول معنى الجمع في الجمع المعمَّم بدخول ال الجنسية لأنّ (لا) في عموم النّفي مثل (ال) في عموم الإثبات، أي لا يخافون جميع أنواع اللّوم من جميع اللاّئمين إذ اللّوْم منه : شديد، كالتقريع، وخفيف؛ واللائمون : منهم اللاّئم المخيف، والحبيب؛ فنفى عنهم خوفَ جميع أنواع اللّوم. ففي الجملة ثلاثة عمومات : عُموم الفعل في سياق النّفي، وعموم المفعول ، وعموم المضاف إليه. وهذا الوصف علامة على صدق إيمانهم حتّى خالط قلوبهم بحيث لا يصرفهم عنه شيء من الإغراء واللوم لأنّ الانصياع للملام آية ضعف اليقين والعزيمة .

ولم يزل الإعراض عن ملام اللائمين علامة على الثّقة بالنّفس وأصالة الرأي. وقد عدّ فقهاؤنا في وصف القاضي أن يكون مستخفّا باللاّئمة على أحد تأويلين في عبارة المتقدّمين، واحتمال التّأويلين دليل على اعتبار كليهما شرعا .

وجملة «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» تذييل . واسم الإشارة إشارة إلى مجموع صفات الكمال المذكورة .

و « واسع » وصف بالسعة، أي عدم نهاية التّعلّق بصفاته ذات التّعلق، وتقدّم بيانه عند قوله تعالى « قل إنّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » في سورة آل عمران .

﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ [55] وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [56]

جملة «إنّما وليّكم الله ورسوله» إلى آخرها متّصلة بجملة « يأيّها الّذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنّصارى أولياء بعضهم أولياء بعض» وما تفرّع عليها من قوله « فترى الّذين في قلوبهم مرض – إلى قوله – فأصبحوا خاسرين ». وقعت جملة «يأيّها الّذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه» بين الآيات معترضة، ثُمّ اتّصل الكلام بجملة « إنّما وليّكم الله ورسوله ». فموقع هذه الجملة موقع التّعليل للنّهي، لأنّ ولايتهم لله ورسوله مقرّرة عندهم فمن كان اللهُ وليّه لا تكون أعداءُ الله أولياءه . وتفيد هذه الجملة تأكيدا للنّهي عن ولاية اليهود والنّصارى . وفيه تنويه بالمؤمنين بأنّهم أولياء الله ورسوله بطريقة تأكيد النّفي أو النّهي بالأمر بضدّه، لأنّ قوله «إنّما وليّكم الله ورسوله» يتضمّن أمرا بتقرير هذه الولاية ودوامها، فهو خبر مستعمل في معنى الأمر، والقصر المستفاد من (إنّما) قصر صفة على موصوف قصرا حقيقيا.

ومعنى كون الّذين آمنوا أولياء للّذين آمنوا أنّ المؤمنين بعضُهم أولياء بعض، كقوله تعالى « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » .

وإجراء صفتي «يقيمون الصّلاة ويؤتون الزّكاة» على الذين آمنوا للثناء عليهم، وكذلك جملة «وهم راكعون» .

وقوله « وهم راكعون » معطوف على الصلة . وظاهر معنى هذه الجملة أنّها عين معنى قوله « يقيمون الصّلاة »، إذ المراد بـ«راكعون» مصلّون لا آتُون بالجزء من الصلاة المسمّى بالركوع. فوجه هذا العطف : إمّا بأنّ المراد بالركوع ركوع النّوافل، أي الّذين يقيمون الصّلوات الخمس المفروضة ويتقرّبون بالنوافل؛ وإمّا المرادُ به ما تدلّ عليه الجملة الاسميّة من الدوام والثّبات ، أي الّذين يديمون إقامة الصّلاة. وعقّبه بأنّهم يؤتون الزّكاة مبادرة بالتنويه بالزّكاة ، كما هو دأب القرآن. وهو الّذي استنبطه أبو بكر — رضي الله عنه — إذ قال « لأقاتلنّ مَن فرّق بين الصّلاة والزّكاة » . ثم أثنى الله عليهم بأنّهم لا يتخلّفون عن أداء الصّلاة ؛ فالواو عاطفة صفة على صفة ويجوز أن تجعل الجملة حالا . ويراد بالركوع الخشوع .

ومن المفسّرين من جعل « وهم راكعون » حالا من ضمير «يُؤتون الزّكاة». وليس فيه معنى، إذ تؤتى الزّكاة في حالة الركوع، وركّبوا هذا المعنى على خبر تعدّدت رواياته وكلّها ضعيفة. قال ابن كثير : وليس يصحّ شيء منها بالكلّيّة لضعف أسانيدها وجهالة رجالها . وقال ابن عطيّة : وفي هذا القول، أي الرواية، نظر، قال: روى الحاكم وابن مردوية : جاء ابن سَلاَم (أي عبد الله) ونفَر من قومه الّذين آمنوا (أي من اليهود) فشكوا للرّسول — صلّى الله عليه وسلّم — بُعد منازلهم ومنابذة اليهود لهم فنزلت«إنّما وليّكم الله ورسوله»ثمّ إنّ الرسول خرج إلى المسجد فبصُر بسائل، فقال له : هل أعطاك أحد شيئا، فقال : نعم خاتم فضّة أعطانيه ذلك القائم يصلّي، وأشار إلى عليّ، فكبّر النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم —، ونزلت هذه الآية، فتلاها رسول الله.وقيل : نزلت في أبي بكر الصديق . وقيل: نزلت في المهاجرين والأنصار.

وقوله « فإنّ حزب الله هم الغالبون »دليل على جواب الشرط بذكر علّة الجواب كأنّه قيل : فهم الغالبون لأنّهم حزب الله .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوٗا

وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ 57 وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴿58﴾

استئناف هو تأكيد لبعض مضمون الكلام الّذي قبله، فإنّ قوله «يأيّها الّذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنّصارى أولياءَ» تحذير من موالاة أهل الكتاب ليظهر تميّز المسلمين. وهذه الآية تحذير من موالاة اليهود والمشركين الّذين بالمدينة، ولا مدخل للنصارى فيها، إذ لم يكن في المدينة نصارى فيهزأوا بالدّين .

وقد عدل عن لفظ اليهود إلى الموصول والصلة وهي «الّذين اتّخذوا دينكم هزؤا» الخ لما في الصلة من الإيماء إلى تعليل موجب النّهي .

والدّين هو ما عليه المرء من عقائد وأعمال ناشئة عن العقيدة، فهو عنوان عقل المتديّن ورائدُ آماله وباعث أعماله ، فالذي يتخذ دين امرئٍ هزُؤا فقد اتّخذ ذلك المتديِّن هزؤا ورمقه بعين الاحتقار،إذ عَدّ أعظَمَ شيء عنده سخرية، فما دون ذلك أوْلى. والّذى يَرمُق بهذا الاعتبار ليس جديرا بالموالاة، لأنّ شرط الموالاة التماثل في التّفكير، ولأنّ الاستهزاء والاستخفاف احتقار، والمودّة تستدعي تعظيم الودود .

وأريد بالكفار في قوله «والكفار» المشركون، وهذا اصطلاح القرآن في إطلاق لفظ الكفّار . والمراد بذلك المشركون من أهل المدينة الّذين أظهروا الإسلام نفاقا مثل رفاعة بن زيد ، وسويد بن الحارث ، فقد كان بعض المسلمين يوادّهما إغترارا بظاهر حالهما . روي عن ابن عبّاس : أنّ قوما من اليهود والمشركين ضحكوا من المسلمين وقت سجودهم . وقال الكلبي : كانوا إذا نادى منادي رسول الله قالوا : صياح مثل صياح العَير، وتضاحكوا، فأنزل الله هذه الآية .

وقرأ الجمهور «والكفّارَ» ــ بالنّصب ــ عطفا على «الّذين اتّخذوا دينكم» المبيّن بقوله «من الّذين أوتوا الكتاب من قبلكم» . وقرأ أبو عمرو، والكسائي، ويعقوب «والكفارِ» ــ بالخفض ــ عطْفا على «الّذين أوتوا الكتاب من قبلكم» ، ومآل القراءتين واحد .

وقوله «واتّقوا الله إن كنتم مؤمنين» أي احذروه بامتثال ما نهاكم عنه . وذِكر هذا الشرط استنهاض للهمّة في الانتهاء، وإلهابٌ لنفوس المؤمنين ليظهروا أنّهم مؤمنون، لأنّ شأن المؤمن الامتثال. وليس للشرط مفهوم هنا، لأنّ الكلام إنشاء ولأنّ خبرَ كان لَقب لا مفهوم له إذ لم يقصد به الموصوف بالتّصديق، ذلك لأنّ نفي التّقوى لا ينفي الإيمان عند من يُعتدّ به من علماء الإسلام الّذين فهموا مقصد الإسلام في جامعته حقّ الفهم .

وإذا أريد بالموالاة المنهي عنها الموالاة التّامة بمعنى الموافقة في الدّين فالأمر بالتّقوى، أي الحذر من الوقوع فيما نُهوا عنه معلّق بكونهم مؤمنين بوجه ظاهر . والحاصل أنّ الآية مفسّرة أو مؤوّلة على حسب ما تقدّم في سالفتها « ومن يتولّهم منكم فإنّه منهم » .

والنّداء إلى الصّلاة هو الأذان، وما عبّر عنه في القرآن إلاّ بالنداء. وقد دلّت الآية على أنّ الأذان شيْء معروف، فهي مؤيّدة لمشروعية الأذان وليست مشرّعة له، لأنّه شُرع بالسنّة .

وقوله «ذلك بأنّهم قوم لا يعقلون» تحقير لهم إذ ليس في النداء إلى الصّلاة ما يوجب الاستهزاء؛ فجعْله موجبا للاستهزاء سخافة لعقولهم .

﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ ۝59 قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ

وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ 60

هذه الجمل معترضة بين ما تقدّمها وبين قوله «وإذا جاؤوكم». ولا يتّضح معنى الآية أتمّ وضوح ويظهرُ الدّاعي إلى أمْرِ الله رسوله — عليه الصّلاة والسلام — بأن يواجههم بغليظ القول مع أنّه القائل « لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظُلم » والقائل « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالّتي هي أحسن إلاّ الّذين ظلموا منهم » إلاّ بعد معرفة سبب نزول هذه الآية ، فيعلم أنّهم قد ظلَمُوا بطعنهم في الإسلام والمسلمين . فذكر الواحدي وابن جرير عن ابن عبّاس قال : جاء نفر من اليهود فيهم أبو ياسر بنُ أخطب ، ورافعُ بن أبي رّافع ، وعازر ، وزيد ، وخالد ، وأزار بن أبي أزار ، وأشيع ، إلى النّبيء فسألوه عمّن يُؤمن به من الرسل، فلمّا ذكر عيسى بن مريم قالوا : لا نؤمن بمَن آمن بعيسى ولا نعلم دينا شرّا من دينكم وما نعلم أهلَ دين أقلّ حظّا في الدنيا والآخرة منكم ، فأنزل الله « قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منّا إلاّ أن آمنا بالله — إلى قوله — وأضلّ عن سواء السبيل ». فخصّ بهذه المجادلة أهل الكتاب لأنّ الكفّار لا تنهض عليهم حجّتها ، وأريد من أهل الكتاب خصوص اليهود كما يُنبئُ به الموصولُ وصلتُه في قوله « مَن لَعنه اللهُ وغضب عليه » الآية . وكانت هذه المجادلة لهم بأنّ ما ينقمونه من المؤمنين في دينهم إذا تأمّلوا لا يجدون إلاّ الايمانَ بالله وبما عند أهل الكتاب وزيادة الإيمان بما أنزل على محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — .

والاستفهام إنكاري وتعجّبي. فالإنكار دلّ عليه الاستثناء ، والتعجّبُ دلّ عليه أنّ مفعولات «تنقمون» كلّها محامد لا يَحقّ نَقْمُها، أي لا تجدون شيئا تنقمونه غير ما ذكر . وكلّ ذلك ليس حقيقا بأن يُنقم . فأمّا الإيمان بالله وما أنزل من قبلُ فظاهر أنّهم رَضُوه لأنفسهم فلا ينقمونه على من ماثَلَهم فيه ؛

وأمّا الإيمان بما أنزل إلى محمّد فكذلك،لأنّ ذلك شيء رضيه المسلمون لأنفسهم وذلك لا يهُمّ أهل الكتاب ، ودَعا الرسول إليه أهل الكتاب فمن شاء منهم فليؤمن ومن شاء فليكفر ، فما وجْه النقْم منه . وعدّي فعل «تنقمون»الى متعلّقه بحرف (من)، وهي ابتدائية. وقد يعدّى بحرف (على) .

وأمّا عطف قوله تعالى « وأنّ أكثركم فاسقون » فقرأه جميع القرّاء – بفتح همزة (أنّ) – على أنّه معطوف على « أن آمنّا بالله » .

وقد تحيّر في تأويلها المفسّرون لاقتضاء ظاهرها فسق أكثر المخاطبين مع أنّ ذلك لا يَعترف به أهله ، وعلى تقدير اعترافهم به فذلك ليس ممّا يُنْقَم على المُؤمنين إذ لاعمل للمؤمنين فيه ، وعلى تقدير أن يكون ممّا يُنقم على المؤمنين فليس نقْمُه عليهم بمحلّ للإنكار والتعَجّب الّذي هو سياق الكلام .

فذهب المفسّرون في تأويل موْقع هذا المعطوف مذاهب شتّى؛فقيل:هو عطف على متعلَق «آمنّا» أي آمنّا بالله،وبفسق أكثركم،أي تَنقِمون منّا مجموعَ هذين الأمرين . وهذا يُفيت معنى الإنكار التعجّبي لأنّ اعتقاد المؤمنين كَونَ أكثر المخاطبين فاسقون يجعل المخاطبين معذورين في نقْمه فلا يتعجّب منه ولا ينكر عليهم نقمه، وذلك يخالف السياق من تأكيد الشيء بما يشبه ضدّه فلايلتئم مع المعطوف عليه،فالجمع بين المتعاطفين حينئذ كالجمع بين الضبّ والنّون ، فهذا وجه بعيد.

وقيل : هو معطوف على المستثنى، أي ما تنقمون منّا إلاّ إيمانَنا وفسقَ أكثركم، أي تنقمون تخالف حالينا، فهو نَقْمُ حَسَد، ولذلك حسن موقع الإنكار التعجّبي . وهذا الوجه ذكره في الكشّاف وقَدّمَه وهو يحسن لو لم تكن كلمة « منّا » لأنّ اختلاف الحالين لا ينقم من المؤمنين،إذ ليس منفعلهم ولكنمن مُصَادفةالزّمان.

وقيلّ : حُذف مجرور دلّ عليه المذْكور ، والتّقدير : هل تنقمون منّا إلاّ الإيمانَ لأنّكم جائرُون وأكثركم فاسقون ، وهذا تخريج على أسلوب غير معهود ، إذ لم يعرف حذف المعطوف عليه في مثل هذا . وذكر وجهان آخران غير مرضيين .

والّذي يظهر لي أن يكون قوله « وأنّ أكثركم فاسقون » معطوفا على « أنْ آمنّا بالله » على ما هو المتبادر ويكون الكلام تهكّما، أي تنقمون منّا أنّنا آمنّا كإيمانكم وصدّقنا رسلكم وكتبكم ، وذلك نَقْمُهُ عجيب وأنّنا آمنّا بما أنزل إلينا وذلك لا يهمّكم . وتنقمون منّا أنّ أكثركم فاسقون، أي ونحنُ صالحون، أي هذا نَقْم حَسَد، أي ونحن لا نملك لكم أن تكونوا صالحين . فظهرت قرينة التهكّم فصار في الاستفهام إنكار فتعَجُّب فتهكُّم ، تولّد بعضُها عن بعض وكلّها متولّدة من استعمال الاستفهام في مجازاته أو في معان كنائية، وبهذا يكمل الوجه الّذي قدّمه صاحب الكشّاف .

ثمّ اطّرد في التهكّم بهم والعَجبِ من أَفَن رأيهم مع تذكيرهم بمساويهم فقال « قل هل أنبّئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله » الخ. وشرّ اسم تفضيل، أصله أشَرّ، وهو للزيادة في الصفة، حذفت همزته تخفيفا لكثرة الاستعمال، والزّيادة تقتضي المشاركة في أصل الوصف فتقتضي أنّ المسلمين لهم حظّ من الشرّ، وإنّما جَرى هذا تهكّما باليهود لأنّهم قالوا للمسلمين : لا دِينَ شَرّ من دينكم، وهو ممّا عبّر عنه بفعل «تنقمون» . وهذا من مقابلة الغلظة بالغلظة كما يقال : « قُلْتَ فأوْجَبْتَ » .

والإشارة في قوله « من ذلك » إلى الإيمان في قوله « هل تنقمون منّا إلا أن آمنّا بالله » الخ باعتبار أنّه منقوم على سبيلِ الفرض. والتّقدير : ولمّا كان شأن المنقوم أن يكون شرّا بني عليه التهكّم في قوله « هل أنبّئكم بشرّ من ذلك»، أي مِمّا هو أشدّ شرّا .

والمثُوبة مشتقّة من ثاب يثوب، أي رجع، فهي بوزن مفعولة، سمّي بها الشيء الّذي يثوب به المرء إلى منزله إذا ناله جزاء عن عملٍ عملَه أو سعْيٍ سعاه ، وأصلها مثوب بها، اعتبروا فيها التّأنيث على تأويلها بالعطيّة أوالجائزة ثمّ حذف المتعلّق لكثرة الاستعمال .

وأصلها مؤذن بأنّها لا تطلق إلاّ على شيء وجودي يعطاه العامل ويحمله

معه، فلا تطلق على الضّرْب والشتم لأنّ ذلك ليس ممّا يثُوب به المرء إلى منزله، ولأنّ العرب إنّما يبْنون كلامهم على طباعهم وهم أهل كرم لنزيلهم: فلا يريدون بالمثوبة إلاّ عطية نافعة. ويصحّ إطلاقها على الشيء النّفيس وعلى الشيء الحقير من كلّ ما يثوب به المعطَى. فَجَعْلها في هذه الآية تمييزا لاسم الزيادة في الشرّ تهكّم لأنّ اللّعنة والغضب والمسخ ليست مثوبات، وذلك كقول عمرو بن كلثوم:

قَرَيْنَاكم فعجَّلْنَا قِراكم قُبَيْلَ الصبح مِرْداة طحونا

وقول عمرو بن معد يكرب:

وخيلٍ قد دَلَفتُ لها بِخيْل تَحيَّةُ بَيْنهم ضرْب وَجِيع

وقوله «مَن لَعَنَهُ الله» مبْتدأ، أريد به بيان من هو شرّ مثوبة. وفيه مضاف مقدّر دلّ عليه السياق. وتقديره: مثوبةُ مَنْ لَعنهُ الله. والعدول عن أن يقال: أنتم أو اليهودُ، إلى الإتيان بالموصول للعلم بالمعنيّ من الصلة، لأنّ اليهود يعلمون أنّ أسلافا منهم وقعت عليهم اللّعنة والغضب من عهد أنبيائهم، ودلائله ثابتة في التّوراة وكتب أنبيائهم، فالموصول كناية عنهم.

وأمّا جعلهم قردة وخنازير فقد تقدّم القول في حقيقته في سورة البقرة. وأمّا كونهم عبدوا الطاغوت فهو إذ عبدوا الأصنام بعد أن كانوا أهل توحيد فمن ذلك عبادتهم العجل.

والطاغوت: الأصنام، وتقدّم عند قوله تعالى «يؤمنون بالجبت والطاغوت» في سورة النّساء.

وقرأ الجمهور «وعبدَ الطاغوتَ» بصيغة فعل المضيّ في «عبد» وبفتح التّاء من «الطاغوت» على أنّه مفعول «عبد»، وهو معطوف على الصّلة في قوله «من لَعنهُ الله»، أي ومن عبدوا الطاغوت. وقرأه حمزة وحْده ـــ بفتح العين وضمّ الموحّدة وفتح الدّال وبكسر الفوقيّة من كلمة الطاغوت ـــ على أن «عَبُد» جمع عَبْد، وهو جمع سماعي قليل، وهو على هذه القراءة معطوف على «القردة والخنازير».

والمقصود من ذكر ذلك هنا تعيير اليهود المجادلين للمسلمين بمساوي أسلافهم إبكاتاً لهم عن التطاول. على أنّه إذا كانت تلك شنشنتهم أزمانَ قيام الرسل والنبيئين بين ظهرانيْهم فهم فيما بعد ذلك أسوأ حالا وأجدر بكونهم شرّا ، فيكون الكلام من ذمّ القبيل كلّه . على أنّ كثيرا من موجبات اللّعنة والغضب والمسخ قد ارتكبتها الأخلاف، على أنّهم شتموا المسلمين بما زعموا أنّه دينهم فيحقّ شتمهم بما نعتقده فيهم .

﴿ وَإِذَا جَآءُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُواْ بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُواْ بِهِۦ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُواْ يَكْتُمُونَ [61] وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْإِثْمِ وَالْعُدْوَٰنِ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ [62] لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ [63] ﴾

عطف «وإذا جاؤوكم» على قوله «وإذا ناديتم إلى الصّلاة اتّخذوها هزؤا» الآية ، وخصّ بهذه الصّفات المنافقون من اليهود من جملة الّذين اتّخذوا الدّين هزوءا ولعبا، فاستُكمل بذلك التّحذيرُ ممّن هذه صفتهم المعلنين منهم والمنافقين. ولا يصحّ عطفه على صفات أهل الكتاب في قوله «وَجَعَل منهم القردة» لعدم استقامة المعنى، وبذلك يستغنى عن تكلّف وجه لهذا العطف .

ومعنى قوله «وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به» أنّ الإيمان لم يخالط قلوبهم طَرْفَةَ عين، أي هم دخلوا كافرين وخرجوا كذلك، لشدّة قسوة قلوبهم، فالمقصود استغراق الزمنين وما بينهما، لأنّ ذلك هو المتعارف ، إذ الحالة إذا تبدّلت استمرّ تبدّلها، ففي ذلك تسجيل الكذب في قولهم : آمنّا ، والعرب تقول : خرج بغير الوَجه الذي دخل به .

والرؤية في قوله « وترى » بصرية، أي أنّ حالهم في ذلك بحيث لا يخفى على أحد. والخطاب لكلّ من يسمع.

وتقدّم معنى «يسارعون» عند قوله « لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر » .

والإثم : المفاسد من قولٍ وعملٍ ، أريد به هنا الكذب، كما دلّ عليه قوله « عن قولهم الإثم» . والعدوانُ : الظلم، والمراد به الاعتداء على المسلمين إن استطاعوه .

والسحت تقدّم في قوله «سمّاعون للكذب أكّالون للسحت» .

و(لولا) تحْضيض أريد منه التّوبيخ .

والربّانيون والأحبار تقدّم بيان معناهمافي قوله تعالى «يحكم بها النبيئون» الآية.

واقتصر في توبيخ الربّانيين على ترك نهيهم عن قول الإثم وأكلِ السحت، ولم يذكر العُدوان إيماء إلى أنّ العدوان يزجرهم عنه المسلمون ولا يلتجئون في زجرهم إلى غيرهم، لأنّ الاعتماد في النصرة على غير المجني عليه ، ضعف .

وجملة « لبئس ما كانوا يصنعون » مستأنفة، ذمّ لصنيع الربّانيين والأحبار في سكوتهم عن تغيير المنكر، و«يصنعون »بمعنى يعْلمون، وإنّما خولفهنا ما تقدّم في الآية قبلها للتّفنن، وقيل : لأنّ «يصنعون» أدلّ على التمكّن في العمل من(يعملون).

واللام للقسم .

﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾

عطف على جملة «وإذا جاؤوكم قالوا آمنّا» ، فإنّه لمّا كان أولئك من اليهود والمنافقين انتقل إلى سوء معتقدهم وخبث طويتهم ليظهر فرط التنافي بين معتقدهم ومعتقد أهل الإسلام ، وهذا قول اليهود الصرحاء غير المنافقين فلذلك أسند إلى اسم (اليهود) .

ومعنى «يد الله مغلولة» الوصف بالبخل في العطاء لأنّ العرب يجعلون العطاء معبّرا عنه باليد ، ويجعلون بَسْط اليد استعارة للبذل والكرم ، ويجعلون ضدّ البسط استعارة للبخل فيقولون : أمسك يدَه وقبَض يده» ولم نسمع منهم : غَلّ يدَه ، إلاّ في القرآن كما هنا، وقوله « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عُنقك » في سورة الإسراء ، وهي استعارة قويّة لأنّ مغلول اليد لا يستطيع بسطها في أقلّ الأزمان ، فلا جرم أن تكون استعارة لأشدّ البخل والشحّ .

واليهودُ أهل إيمان ودين فلا يجوز في دينهم وصف الله تعالى بصفات الذمّ . فقولهم هذا : إمّا أن يكون جرى مجرى التهكّم بالمسلمين إلزاما لهذا القول الفاسد لهم، كما روي أنّهم قالوا ذلك لمّا كان المسلمون في أوّل زمن الهجرة في شدّة، وفَرَض الرسول عليهم الصدقات: وربّما استعان باليهود في الديات . وكما روي أنّهم قالوه لمّا نزل قوله تعالى « من ذا الّذي يُقرض الله قرضا حسنا » فقالوا : إنّ ربّ محمّد فقير وبخيل. وقد حكي عنهم نظيره في قوله تعالى « لقد سمع الله قول الّذين قالوا إنّ الله فقير ونحن أغنياء » . ويؤيّد هذا قوله عقبهُ « وليزيدنّ كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربّك طغيانا وكفرا » . وإمّا أن يكونوا قالوه في حالة غضب ويأس ؛ فقد روي في سبب نزولها أنّ اليهود نزلت بهم شدّة وأصابتهم مجاعة وجَهد ، فقال فنحاص ابن عَازُورا هذه المقالة ، فإمّا تلقّفُوها منه على عادة جهل العامّة، وإمّا نسب قول حبرهم إلى جميعهم لأنّهم يقلّدونه ويقتدون به .

وقد ذمّهم الله تعالى على كلا التقديرين، إذ الأول استخفاف بالإسلام وبدينهم أيضا، إذ يجب تنزيه الله تعالى عن هذه المقالات، ولو كانت على نيّة إلزام الخصم ، والثّاني ظاهر ما فيه من العجرفة والتأفّف من تصرّف الله ، فقابل الله قولهم بالدّعاء عليهم. وذلك ذمّ على طريقة العَرب .

وجملة « غُلّت أيديهم » معترضة بين جملة «وقالت اليهود» وبين جملة «بل يداه مسبوطتان» . وهي إنشاء سبّ لهم .

وأخذ لهم من الغُلّ المجازي مُقابِلَه الغلّ الحقيقي في الدعاء على طريقة العرب في انتزاع الدعاء من لفظ سببه أو نحوه، كقول النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — «عُصَيَّةُ عَصَت الله ورسوله. وأسلم سَالَمها الله، وغِفَار غَفَر الله لها».

وجملة «ولعنوا بما قالوا» يجوز أن تكون إنشاء دعاء عليهم، ويجوز أن تكون إخبارا بأنّ الله لعنهم لأجل قولهم هذا، نظير ما في قوله تعالى «وإن يَدْعون إلاّ شيطانا مريدا لعنه الله» في سورة النّساء.

وقوله «بل يداه مبسوطتان» نقض لكلامهم وإثبات سعة فضله تعالى. وبسط اليدين تمثيل للعطاء، وهو يتضمّن تشبيه الإنعام بأشياء تعطى باليدين.

وذكر اليد هنا بطريقة التثنية لزيادة المبالغة في الجُود، وإلاّ فاليَدُ في حال الاستعارة للجود أو للبُخل لا يقصد منها مفرد ولا عدد، فالتثنية مستعملة في مطلق التّكرير، كقوله تعالى «ثُم ارجع البصر كرّتين»، وقولهم «لبّيك وسعديك». وقال الشّاعر (أنشده في الكشّاف ولم يعْزه هو ولا شارحوه) :

جَادَ الْحِمَى بَسِطُ اليدَيْن بوابلٍ   شكرَتْ نَدَاه تلاعُه ووهَادُه

وجملة «ينفق كيف يشاء» بيان لاستعارة «يداه مبسوطتان». و(كيف) اسم دالّ على الحالة وهو مبني في محلّ نصب على الحال.

وفي قوله «كيف يشاء» زيادة إشارة إلى أن تقتيره الرزق على بعض عبيده لمصلحة، مثل العقاب على كفران النعمة، قال تعالى «ولو بَسط الله الرزق لعباده لبَغَوا في الأرض».

﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾

عطف على جملة «وقالت اليهود يد الله مغلولة». وقع معترضا بين الردّ عليهم بجملة «بل يداه مبسوطتان» وبين جملة «وألقينا بينهم العداوة والبغضاء»؛

وهذا بيان للسبب الّذي بعثهم على تلك المقالة الشنيعة ، أي أعماهم الحسد فزادهم طغيانا وكفرا ، وفي هذا إعداد للرسول – عليه الصلاة والسلام – لأخذ الحذر منهم، وتسلية له بأنّ فَرط حنقهم هو الّذي أنطقهم بذلك القول الفظيع .

﴿ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾

عطف على جملة «ولعنوا بما قالوا» عطفَ الخبر على الإنشاء على أحد الوجهين فيه. وفي هذا الخبر الإيماء إلى أنّ الله عاقبهم في الدّنيا على بغضهم المسلمين بأن القَى البغضاء بين بعضهم وبعض،فهو جزاء من جنس العمل، وهو تسلية للرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – أن لا يهمّه أمر عداوتهم له؛ فإنّ البغضاء سجيتهم حتّى بين أقوامهم وأنّ هذا الوصف دائم لهم شأنَ الأوصاف الّتي عمي أصحابها عن مداواتها بالتخلّق الحسن . وتقدّم القول في نظيره آنفا .

﴿ كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ 64 ﴾

تركيب « أوقدوا نارا للحرب أطفاها الله » تمثيل ، شُبّه به حال التهيّؤ للحرب والاستعداد لها والحَزَامةِ في أمرها ، بحال من يُوقد النّار لحاجة بها فتنطفئْ ، فإنّه شاعت استعارات معاني التسعير والحَمْي والنّار ونحوها للحرب ، ومنه حَمِيَ الوَطيس ، وفلان مِسْعَرُ حرب ، ومِحَشّ حرب ، فقوله «أوقدوا نارا للحرب» كذلك، ولا نارَ في الحقيقة، إذ لم يُؤْثر عن العرب أنّ لهم نارا تختصّ بالحرب تُعَدّ في نيرَان العرب الّتي يُوقِدُونها لأغراض. وقد وهم من ظنّها حقيقة، ونبّه المحقّقون على وهمه .

وشبّه حال انحلال عزمهم أو انهزامُهم وسرعةُ ارتدادهم عنها ، وإحجامُهم عن مصابحة أعدائهم ، بحال من انطفأت ناره الّتي أوقدها .

ومن بداعة هذا التمثيل أنّه صالحٌ لأن يعتبر فيه جَمْعُه وتفريقه، بأن يُجعل تمثيلا واحدا لحالة مجموعة أو تمثيلين لحالتين، وقبول التمثيل للتفريق أتمّ بلاغة. والمعنى أنّهم لا يلتئم لهم أمر حرب ولا يستطيعون نكاية عدوّ، ولو حاربوا أو حُوربوا انهزموا؛ فيكون معنى الآية على هذا كقوله «ضُرِبت عليهم الذلّة أينما ثُقِفوا».

وأمّا ما يروى أنّ مَعَدّا كلّها لمّا حاربوا مذبح يوم (خَزَازَى)، وسيادتُهم لِتغلب وقائدُهم كُليب، أمر كليب أن يوقدوا نارا على جبل خَزَازَى ليهتدي بها الجيش لكثرته، وجعلوا العلامة بينهم أنّهم إذا دهمتهم جيوش مذحج أوقدوا نارين على (خَزَازَى)، فلمّا دهمتهم مَذحج أوقدوا النّار فتجمّعت مَعدّ كلّها إلى ساحة القتال وانهزمت مَذحج. وهذا الّذي أشار إليه عمرو بن كلثوم بقوله:

وَنَحْنُ غداة أوقِدَ في خَزازَى رَفَدْنَا فَوْقَ رفْد الرافِدِينَا

فتلك شعار خاصّ تواضعوا عليه يومئذ فلا يعدّ عادة في جميع الحروب. وحيث لا تعرف نار للحرب تعيّن الحَمْل على التمثيل، ولذلك أجمع عليه المفسّرون في هذه الآية فليس الكلامُ بحقيقة ولا كناية.

وقوله «ويسعون في الأرض فسادا» القولُ فيه كالقول في نظيره المتقدّم آنفا عند قوله تعالى «إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا».

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴾ 65

عَقّب نهيهم وذمّهم» بدعوتهم للخير بطريقة التّعريض إذ جاء بحرف الامتناع فقال «وَلَوْ أنّ أهل الكتاب آمنوا واتّقوا»، والمراد اليهود. والمراد بقوله «آمَنوا» الإيمان بمحمّد — صلّى الله عليه وسلّم —. وفي الحديث: اثنان

يُؤتَوْن أجرهم مرّتين : رجل من أهل الكتاب آمن بنبيّه ثُمّ آمن بي (أي عندما بلغته الدّعوة المحمّديّة) فله أجران، ورجل كانت له جارية فأدّبها فأحْسَن تأديبها وعلّمها ثمّ أعْتَقَهَا فتزوّجها فله أجران .

واللام في قوله « لكفّرنا عنهم — وقوله — ولأدخلناهم » لام تأكيد يكثر وقوعها في جواب (لَو) إذا كان فعلا ماضيا مثبتا لتأكيد تحقيق التلازم بين شرط (لو) وجوابها، ويكثر أن يجرّد جواب — لو — عن اللام، كما سيأتي عند قوله تعالى « لو نشاء جعلناه أجاجا » في سورة الواقعة .

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ﴾

إقامة الشيء جعْله قائما، كما تقدّم في أول سورة البقرة . واستعيرت الإقامة لعدم الإضاعة لأنّ الشيء المضاع يكون مُلْقى، ولذلك يقال له : شَيْء لَقًى، ولأنّ الإنسان يكون في حال قيامه أقْدَر على الأشياء، فلذا قالوا : قامتْ السوق . فيجوز أن يكون معنى إقامة التّوراة والإنجيل إقامة تشريعهما قبل الإسلام، أي لو أطاعوا أوامر الله وعملوا بها سلموا من غَضَبه فلأغْدَق عليهم نعمَه ، فاليهود آمنوا بالتّوراة ولم يقيموا أحكامها كما تقدّم آنفا ، وكفروا بالإنجيل ورفضوه، وذلك أشدّ في عدم إقامته ، وبالقرآن . وقد أوْمأت الآية إلى أنّ سبب ضيق معاش اليهود هو من غضب الله تعالى عليهم لإضاعتهم التّوراة وكفرهم بالإنجيل وبالقرآن، أي فتحتّمت عليهم النقمة بعد نزول القرآن.

ويحتمل أن يكون المراد : لو أقاموا هذه الكتب بعد مجيء الإسلام، أي بالاعتراف بما في التّوراة والإنجيل من التبْشير ببعثة محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — حتّى يؤمنوا به وبما جاء به، فتكون الآية إشارة إلى ضيق معاشهم بعد هجرة الرسول إلى المدينة . ويؤيّده ما روي في سبب نزول قوله تعالى « وقالت اليهود الله يد مغلولة » كما تقدّم .

ومعنى « لأكلوا مِن فوقهم ومن تحت أرجلهم » تعميم جهات الرزق، أي لرُزقوا من كلّ سبيل، فأكلوا بمعنى رزقوا، كقوله « وتأكلون التراث أكْلا لَمًّا » . وقيل : المراد بالمأكول من فوقُ ثمارُ الشجر ، ومن تحت الحُبوبُ والمقاثي ، فيكون الأكل على حقيقته، أي لا ستمرّ الخصب فيهم .

وفي معنى هذه الآية قوله تعالى « ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بَرَكَات من السماء والأرض ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون » في سورة الأعراف .

واللام في قوله « لأكلوا من فوقهم » إلخ مثل اللام في الآية قبلها .

﴿ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾ 66

إنصاف لفريق منهم بعد أن جرت تلك المذامّ على أكثرهم .

والمقتصد يطلق على المطيع ، أي غيرُ مسرف بارتكاب الذنوب، واقف عند حدود كتابهم، لأنّه يقتصد في سَرَف نفسه ، ودليل ذلك مقابلته بقوله في الشقّ الآخر « ساءَ ما يعملون » . وقد علم من اصطلاح القرآن التعبير بالإسراف عن الاسترسال في الذنوب، قال تعالى « قل يا عبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » ، ولذلك يقابل بالاقتصاد، أي الحذر من الذنوب ، واختير المقتصد لأنّ المطيعين منهم قبل الإسلام كانوا غير بالغين غاية الطاعة، كقوله تعالى « فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مُقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله» .

فالمراد هنا تقسيم أهل الكتاب قبل الإسلام لأنّهم بعد الإسلام قسمان سيّء العمل، وهو من لم يسلم؛ وسابق في الخيرات، وهم الّذين أسلموا مثل عبد الله بن سَلاَم ومخيريق . وقيل : المراد بالمقتصد غير المُفْرطين في بغض المسلمين، وهم الّذين لا آمنوا معهم ولا آذوْهم ، وضدّهم هم المسيئون

بأعمالهم للمسلمين مثل كعب بن الأشرف. فالأوّلون بغضهم قلبي، والآخرون بغضهم بالقلب والعمل السيّء. ويطلق المقتصد على المعتدل في الأمر، لأنّه مشتقّ من القصد، وهو الاعتدال وعدم الإفراط. والمعنى مقتصدة في المخالفة والتنكّر للمسلمين المأخوذ من قوله «وليزيدنّ كثيرا منهم ما أنزل إليك ربّك طغيانا وكفرا».

والأظهر أن يكون قوله «ساء» فعلا بمعنى كان سيّئا، و«ما يعملون» فاعله، كما قدّره ابن عطية. وجعله في الكشّاف بمعنى بِئْس، فقدّر قولا محذوفا ليصحّ الإخبار به عن قوله «وكثير منهم»، بناء على التزام عدم صحّة عطف الإنشاء على الإخبار، وهو محلّ جدال، ويكون «ما يعملون» مخصوصا بالذمّ، والّذي دعاه إلى ذلك أنّه رأى حمله على معنى إنشاء الذمّ أبلغ في ذمّهم، أي يقول فيهم ذلك كلّ قائل.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ 67﴾

إنّ موضع هذه الآية في هذه السورة معضل، فإنّ سورة المائدة من آخر السور نزولا إن لم تكن آخرها نزولا، وقد بلّغ رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – الشريعة وجميعَ ما أنزل إليه إلى يوم نزولها، فلو أنّ هذه الآية نزلت في أوّل مدّة البعثة لقلنا هي تثبيت للرسول وتخفيف لأعباء الوحي عنه، كما أنزل قوله تعالى «فاصْدَعْ بما تؤمر وأعرض عن المشركين إنّا كفيناك المستهزئين» وقوله «إنّا سنلقي عليك قولا ثقيلا – إلى قوله – واصبر على ما يقولون» الآيات، فأمّا وهذه السورة من آخر السور نزولا وقد أدّى رسول الله الرسالة وأُكْمِل الدّينُ فليس في الحال ما يقتضي أن يؤمر بتبليغ، فنحن إذنْ بين احتمالين:

أحدهما أن تكون هذه الآية نزلت بسبب خاصّ اقتضى إعادة تثبيت الرسول على تبليغ شيء ممّا يثقل عليه تبليغه .

وثانيهما أن تكون هذه الآية نزلت من قبل نزول هذه السورة، وهو الّذي تواطأت عليه أخبار في سبب نزولها .

فأمّا هذا الاحتمال الثّاني فلا ينبغي اعتباره لاقتضائه أن تكون هذه الآية بقيت سنين غير ملحقة بسورة، ولا جائز أن تكون مقروءة بمفردها ، وبذلك تندحض جميع الأخبار الواردة في أسباب النزول الّتي تَذْكُر حوادث كلّها حصلت في أزمان قبل زمن نزول هذه السورة . وقد ذكر الفخر عشرة أقوال في ذلك، وذكر الطبري خبرين آخرين ، فصارت اثني عشر قولا .

وقال الفخر بعد أن ذكر عشرة الأقوال : إنّ هذه الروايات وإن كثرت فإنّ الأوْلى حمل الآية على أنّ الله آمنه مكر اليهود والنّصارى، لأنّ ما قبلها وما بعدها كان كلاما مع اليهود والنّصارى فامتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين فتكونُ أجنبية عمّا قبلها وما بعدها اهـ . وأمّا ما ورد في الصّحيح أنّ رسول الله كان يُحرَس حتّى نزل «والله يعصمك من النّاس» فلا يدلّ على أنّ جميع هذه الآية نزلت يومئذ، بل اقتصر الراوي على جزء منها، وهو قوله « والله يعصمك من النّاس » فلعلّ الّذي حدّثت به عائشة أنّ الله أخبر رسوله بأنّه عصمه من النّاس فلمّا حكاه الراوي حكاه باللّفظ الواقع في هذه الآية .

فتعيّن التعويل على الاحتمال الاوّل : فإمّا أن يكون سبب نزولها قضية ممّا جرى ذكره في هذه السورة، فهي على وتيرة قوله تعالى « يأيّها الرسول لا يحزنك الّذين يسارعون في الكفر — وقوله — ولا تتّبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك » فكما كانت تلك الآية في وصف حال المنافقين تليتْ بهذه الآية لوصف حال أهل الكتاب. والفريقان متظاهران على الرسول — صلى الله عليه وسلم — : فريق مجاهر، وفريق متستر، فعاد الخطاب للرسول ثانية

بتثبيت قلبه وشرح صدره بأن يدوم على تبليغ الشريعة ويجهد في ذلك ولا يكترث بالطاعنين من أهل الكتاب والكفّار، إذ كان نزول هذه السورة في آخر مدّة النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – لأنّ الله دائم على عصمته من أعدائه وهم الّذين هوّن أمرهم في قوله « يأيّها الرسول لا يحزنك الّذين يسارعون في الكفر » فهم المعنيّون من « النّاس » في هذه الآية، فالمأمور بتبليغه بعض خاصّ من القرآن .

وقد علم من خُلق النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – أنّه يحبّ الرفق في الأمور ويقول : إنّ الله رفيق يحبّ الرفق في الأمر كلّه (كما جاء في حديث عائشه حين سلّم اليهود عليه فقالوا : السامُ عليكم ، وقالت عائشه لهم : السامُ عليكم واللّعنة)، فلمّا أمره الله أن يقول لأهل الكتاب « وأنّ أكثركم فاسقون قل هل أنبّئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه » الآية، وكان ذلك القول مجاهرة لهم بسوءٍ أعلمه الله بأنّ هذا لارفق فيه فلا يدخل فيما كان يعاملهم به من المجادلة بالّتي هي أحسن ، فتكون هذه الآية مخصّصة لما في حديث عائشة وتدخل في الاستثناء الّذي في قوله تعالى « لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظُلم » .

ولذلك أعيد افتتاح الخطاب له بوصف الرسول المشعرِ بمنتهى شرفه، إذ كان واسطة بين الله وخلقه ، والمذكِّر له بالإعراض عمّن سوى من أرسله .

ولهذا الوصف في هذا الخطاب الثّاني موقع زائد على موقعه في الخطاب الأول، وهو ما فيه من الإيماء إلى وجه بناء الكلام الآتي بعده، وهو قوله « وإن لم تفعل فما بلّغت رسالاته »، كما قال تعالى «ما على الرسول إلاّ البلاغ» .

فكما ثبّت جَنَانُه بالخطاب الأوّل أن لايهتمّ بمكائد أعدائه ، حُذّر بالخطاب الثّاني من ملاينتهم في إبلاغهم قوارع القرآن ، أو من خشيته إعراضهم عنه إذا أنزل من القرآن في شأنهم، إذ لعلّه يزيدهم عنادا وكفراء كما دلّ عليه قوله في آخر هذه الآية « وليزيدنّ كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربّك طغيانا وكفرا فلا تأس على القوم الكافرين » .

ثم عُقّب ذلك أيضا بتثبيت جنانه بأن لا يهتمّ بكيدهم بقوله « والله يعصمك من النّاس » وأنّ كيدهم مصروف عنه بقوله « إنّ الله لا يهدي القوم الكافرين » . فحصل بآخر هذا الخطاب ردّ العجز على الصدر في الخطاب الأوّل التي تضمّنه قوله « لا يحزنك الّذين يسارعون في الكفر » فإنّهم هم القوم الكافرون والّذين يسارعون في الكفر .

فالتّبليغ المأمور به على هذا الوجه تبليغُ ما أنزل من القرآن في تقريع أهل الكتاب. وماصْدق « ما أنزل إليك من ربّك » شيء معهود من آي القرآن، وهي الآي المتقدّمة على هذه الآية .

وماصْدقُ « ما أنزل إليك من ربّك » هو كلّ ما نزل من القرآن قبل ذلك اليوم .

والتّبليغ جعل الشيء بالغا. والبلوغ الوصول إلى المكان المطلوب وصوله، وهو هنا مجاز في حكاية الرّسالة للمرسل بها إليه من قولهم : بَلَغ الخبر وبلغت الحاجة .

والأمر بالتّبليغ مستعمل في طلب الدّوام، كقوله تعالى « يأيّها الّذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله » . ولمّا كان نزول الشريعة مقصودا به عمل الأمّة بها (سواء كان النّازل متعلّقا بعمل أم كان بغير عمل ، كالّذي ينزل ببيان أحوال المنافقين أو فضائل المؤمنين أو في القصص ونحوها، لأنّ ذلك كلّه إنّما نزل لفوائد يتعيّن العلم بها لحصول الأغراض الّتي نزلت لأجلها ، على أنّ للقرآن خصوصية أخرى وهي ما له من الإعجاز ، وأنّه متعبَّد بتلاوته ، فالحاجة إلى جميع ما ينزل منه ثابتة بقطع النّظر عمّا يحويه من الأحكام وما به من مواعظ وعبر) ، كان معنى الرّسالة إبلاغ ما أنزل إلى من يراد علمه به وهو الأمّة كلّها ، ولأجل هذا حذف متعلّق «بلّغ» لقصد العموم، أي بلّغ ما أنزل إليك جميع من يحتاج إلى معرفته،وهو جميع الأمّة، إذ لايُدرى وقت ظهور حاجة بعض الأمّة إلى بعض الأحكام، على أنّ كثيرا من الأحكام يحتاجها جميع الأمّة.

والتّبليغ يحصل بما يكفل للمحتاج إلى معرفة حكم تمكّنَه من معرفته في وقت الحاجة أو قبله ، لذلك كان الرسول ــ عليه الصّلاة والسّلام ــ يقرأ القرآن على النّاس عند نزول الآية ويأمر بحفظها عن ظهر قلب وبكتابتها ، ويأمر النّاس بقراءته وبالاستماع إليه. وقد أرسل مصعباً بن عُمير إلى المدينة قبل هجرته ليعلّم الأنصار القرآن . وكان أيضا يأمر السامع مقالتَه بإبلاغها مَن لم يسمعها ، ممّا يكفل ببلوغ الشّريعة كلّها للأجيال من الأمّة . ومن أجل ذلك كان الخلفاء مِن بعده يعطون النّاس العطاءَ على قدر ما معهم من القرآن . ومن أجل ذلك أمر أبو بكر بكتابة القرآن في المصحف بإجماع الصّحابة، وأكمل تلك المزيّة عثمان بن عفّان بانتساخ القرآن في المصاحف وإرسالها إلى أمصار الإسلام،وقد كان رسول الله عيّن لأهل الصّفّة الانقطاع لحفظ القرآن.

والّذي ظهر من تتبّع سيرة رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ أنّه كان يبادر بإبلاغ القرآن عند نزوله، فإذا نزل عليه ليلا أخبر به عند صلاة الصّبح . وفي حديث عمر قال رسول الله « لقد أنزلت عليّ اللّيلة سورة لَهِيَ أحبّ إليّ ممّا طلعتْ عليه الشّمس، ثمّ قرأ « إنّا فتحنا لك فتحا مبينا » . وفي حديث كعب بن مالك في تخلّفه عن غزوة تبوك « فأنزل الله توبتنا على نبيّه حين بقي الثلثُ الآخر من اللّيل ورسُولُ الله عند أمّ سلمة، فقال : يأمّ سلمة تِيب على كعب بن مالك، قالت : أفَلا أرْسِلُ إليه فأبشِّرَهُ، قال : إذا يَحطمُكم النّاسُ فيمنعونَكم النّومَ سائر اللّيلة.حتّى إذا صلّى رسول الله صلاة الفجر آذَنَ بتوبة الله علينا».

وفي حديث ابن عبّاس : أنّ رسول الله نزلت عليه سورة الأنعام جملة واحدة بمكّة ودعا رسول الله الكتّاب فكتبوها من ليلتهم .

وفي الإتيان بضمير المخاطب في قوله « إليك من ربّك » إيماء عظيم إلى تشريف الرسول ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ بمرتبة الوساطة بين الله والنّاس، إذ جَعل الإنزال إليه ولم يقل إليكم أو إليهم، كما قال في آية آل عمران « وإنّ من أهل الكتاب لَمَنْ يؤمن بالله وما أنزل إليكم ــ وقوله ــ لتُبيّن للنّاس ما نُزّل إليهم».

وفي تعليق الإنزال بأنّه من الرّب تشريف للمنزّل .

والإتيان بلفظ الرّب هنا دون اسم الجلالة لما في التذكير بأنّه ربّه من معنى كرامته، ومن معنى أداء ما أراد إبلاغه، كما ينبغي من التعجيل والإشاعة والحثّ على تناوله والعمل بما فيه .

وعلى جميع الوجوه المتقدّمة دلّت الآية على أنّ الرسول مأمور بتبليغ ما أنزل إليه كلّه، بحيث لا يتوهّم أحد أنّ رسول الله قد أبقى شيئا من الوحي لم يبلّغه. لأنّه لو ترك شيئا منه لم يبلّغه لكان ذلك ممّا أنزل إليه ولم يقع تبليغه ، وإذ قد كانت هذه الآية من آخر ما نزّل من القرآن علمنا أنّ من أهمّ مقاصدها أنّ الله أراد قطْع تخرّص من قد يزعمون أنّ الرسول قد استبقى شيئا لم يبلّغه ، أو أنّه قد خصّ بعض النّاس بإبلاغ شيء من الوحي لم يبلّغه للنّاس عامّة . فهي أقطع آية لإبطال قول الرافضة بأنّ القرآن أكثرُ ممّا هو في المصحف الّذي جمَعه أبو بكر ونسخَه عثمان، وأنّ رسول الله اختصّ بكثير من القرآن عليّا بن أبي طالب وأنّه أورثه أبناءه وأنّه يبلُغ وقرَ بعير، وأنّه اليوم مختزن عند الإمام المعصوم الّذي يلقّبه بعض الشيعة بالمهدي المنتظر وبالوصيّ.

وكانت هذه الأوهام ألمّتْ بأنفس بعض المتشيّعين إلى عليّ – رضي الله عنه – في مدّة حياته، فدعا ذلك بعضَ النّاس إلى سؤاله عن ذلك. روى البخاري أنّ أبا جُحَيْفة سأل عليّا : هل عندكم شيء ما ليس في القرآن وما ليس عند النّاس، فقال « لا والّذي فلق الحبّة وبرأ النّسمة ما عندنا إلاّ ما في القرآن إلاّ فهما يُعطى رجل في كتاب الله وما في الصحيفة، قلت : وما في الصّحيفة، قال : العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر ». وحديث مسروق عن عائشة الّذي سنذكره ينبىءُ بأنّ هذا الهاجس قد ظهر بين العامّة في زمانها . وقد يخُصّ الرّسولُ بعض النّاس ببيان شيء من الأحكام ليس من القرآن المنزّل إليه لحاجة دعت إلى تخصيصه، كما كتب إلى عليّ ببيان العَقْل وفكَاك الأسير وأن لا يُقتل مسلم بكافر، لأنّه كان يومئذ قاضيا باليمن ، وكما كتب إلى عمرو بن حزم

كتاب نصاب الزّكاة لأنّه كان بعثه لذلك ، فذلك لا ينافي الأمر بالتّبليغ لأنّ ذلك بيان لما أنزل وليس عين ما أنزل، ولأنّه لم يقصد منه تخصيصه بعلمه، بل قد يخبر به من تدعو الحاجة إلى علمه به ، ولأنّه لمّا أمَرَ مَنْ سَمِع مقالته بأن يَعيها ويؤيّديها كمّا سمعها، وأمَر أن يبلّغ الشّاهدُ الغائبَ، حصل المقصود من التّبليغ ؛ فأمّا أن يدع شيئا من الوحي خاصّا بأحد وأن يكتمه المودع عنده عن النّاس فمعاذَ الله من ذلك .

وقد يَخُصّ أحدا بعلم ليس ممّا يرجع إلى أمور التّشريع، من سرّ يلقيه إلى بعض أصحابه، كما أسرّ إلى فاطمة — رضي الله عنْها — بأنّه يموت يومئذ وبأنّها أوّلُ أهله لحاقا به . وأسرّ إلى أبي بكر — رضي الله عنه — بأنّ الله أذنَ له في الهجرة . وأسرّ إلى حذيفة خبر فتنة الخارجين على عثمان ، كما حدّث حذيفةُ بذلك عمرَ بن الخطّاب . وما روي عن أبي هريرة أنّه قال : حَفِظتُ من رسول الله وِعائيْن، أمّا أحدهما فبثثته، وأمّا الآخر فلو بثثته لقطع منّي هذا البلعوم .

ومن أجل ذلك جزمنا بأن الكتاب الّذي هَمّ رسول الله — صلّى الله عليْه وسلّم — بكتابته للنّاس، وهو في مرض وفاته، ثمّ أعرض عنه، لم يكن فيما يرجع إلى التشريع لأنّه لو كان كذلك لمّا أعرض عنه والله يقول له « بَلّغْ ما أنزِل إليك من ربّك» . روى البخاري عن عائشة — رضي الله عنها — أنّها قالت لمَسْروق « ثلاث من حدّثك بهن فقد كذَب، من حدّثك أنّ محمّدا كتم شيئا ممّا أنزل عليه فقد كذَب، والله يقول « يأيّها الرّسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل ممّا بلغت رسالاته » الحديث .

وقوله « وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته » جاء الشّرط بإنْ الّتي شأنها في كلام العرب عدم اليقين بوقوع الشرط. لأنّ عدم التّبليغ غيرُ مظنون بمحمّد — صلّى الله عليه وسلّم — وإنّما فُرض هذا الشّرط ليبني عليه الجوابُ؛ وهو قوله «فمَا بَلّغْتَ رسالاته»، ليستفيق الّذين يرجون أن يسكت رسول الله عن

قراءة القرآن النّازل بفضائحهم من اليهود والمنافقين ، وليبكت من علم الله أنّهم سيفترون، فيزعمون أنّ قرآنا كثيرا لم يبلّغه رسول الله الأمّة .

ومعنى «لم تفعل» لم تفعل ذلك، وهو تبليغ ما أنزل إليك. وهذا حذف شائع في كلامهم، فيقولون : فإن فعلت، أو فإن لم تفعل. قال تعالى « ولاتدْعُ من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرّك فإن فعلْتَ فإنّك إذاً من الظّالمين » أي إن دعوتَ ما لا ينفعك، يحذفون مفعول فعلتَ ولم تَفْعَل لدلالة ما تقدّم عليه، وقال تعالى « فإن لم تَفْعَلوا ولن تفعلوا » في سورة البقرة . وهذا ممّا جرى مجرى المثل فلا يتصرّف فيه إلاّ قليلا ولم يتعرّض له أيمّة الاستعمال .

ومعنى تَرَتّب هذا الجواب على هذا الشّرط أنّك إنْ لم تُبلّغ جميع ما أنزل إليك فتركت بعضه كنت لم تبلّغ الرّسالة، لأنّ كتم البعض مثل كتمان الجميع في الاتّصاف بعدم التّبليغ، ولأنّ المكتوم لا يدرى أن يكون في كتمانه ذهاب بعض فوائد ما وقع تبليغه، وقد ظهر التّغاير بين الشّرط وجوابه بما يدفع الاحتياج إلى تأويل بناء الجواب على الشّرط، إذ تقدير الشّرط : إنْ لم تبلّغ ما أنزل، والجزاءُ، لم تُبلّغ الرّسالة، وذلك كاف في صحّة بناء الجواب على الشرط بدون حاجة إلى ما تأوّلوه ممّا في الكشّاف وغيره . ثمّ يعلم من هذا الشّرط أنّ تلك منزلة لا تليق بالرسل، فينتج ذلك أنّ الرسول لا يكتم شيئا ممّا أرسل به . وتظهر فائدة افتتاح الخطاب بـ«يأيّها الرسول» للإيماء إلى وجه بناء الخبر الآتي بعده، وفائدة اختتامه بقوله «فما بلّغتَ رسالاته» .

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو بكر، وأبو جعفر «رسالاته» ــ بصيغة الجمع. وقرأه الباقون « رِسالتَه » بالإفراد . والمقصود الجنس فهو في سياق النّفي سواء مفرده وجمعه . ولا صحّة لقول بعض علماء المعاني استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع، وأنّ نحو : لا رجال في الدار، صادق بما إذا كان فيها رجلان أو رجل واحد، بخلاف نحو لا رجلَ في الدّار. ويظهر أنّ قراءة الجمع أصرح لأنّ لفظ الجمع المضاف من صيغ العموم لا يحتمل العهد بخلاف المفرد

المضاف فإنّه يحتمل الجنس والعهد، ولا شكّ أن نفي اللّفظ الّذي لا يحتمل العهد أنصّ في عموم النّفي لكن القرينة بيّنت المراد .

وقوله « والله يعصمك من النّاس » افتتح باسم الجلالة للاهتمام به لأنّ المخاطب والسّامعين يترقّبون عقب الأمر بتبليغ كلّ ما أنزل إليه، أن يلاقي عنتا وتكالبا عليه من أعدائه فافتتح تطمينه بذكر اسم الله، لأنّ المعنى أنّ هذا ما عليك ، فأمّا ما علينا فالله يعصمك . فموقع تقديم اسم الجلالة هنا مغن عن الإتيان بأمّا . على أنّ الشيخ عبد القاهر قد ذكر في أبواب التّقديم من دلائل الإعجاز أنّ ممّا يحسن فيه تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي ويكثرُ ؛ الوعدُ والضّمانُ ، لأنّ ذلك ينفي أن يشكّ من يُوعَد في تمام الوعد والوفاء به فهو من أحوج النّاس إلى التّأكيد، كقول الرّجل : أنا أكفيك . أنا أقوم بهذا الامر آ هـ . ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف «وأنابه زعيم». فقوله «والله يعصمك من النّاس» فيه هذا المعنى أيضا .

والعصمة هنا الحفظ والوقاية من كيد أعدائه .

و«النّاس» في الآية مراد به الكفّار من اليهود والمنافقين والمشركين، لأنّ العصمة بمعنى الوقاية تؤذن بخوف عليه . وإنّما يَخاف عليه أعداءَه لا أحبّاءه، وليس في المؤمنين عدوّ لرسوله. فالمراد العصمة من اغتيال المشركين، لأنّ ذلك هو الّذي كان يهمّ النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم —، إذ لو حصل ذلك لتعطّل الهدي الّذي كان يحبّه النّبيء للنّاس، إذ كان حريصا على هدايتهم، ولذلك كان رسول الله، لمّا عرض نفسه على القبائل في أوّل بعثته، يقول لهم « أنْ تمنعوني حتّى أبيّنَ عن الله ما بعثني به — أو— حتّى أبلّغ رسالات ربّي ». فأمّا ما دون ذلك من أذى وإضرار فذلك ممّا نال رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — ليكون ممّن أوذي في الله : فقد رماه المشركون بالحجارة حتّى أدْموه وقد شُجّ وجهه . وهذه العصمة الّتي وُعد بها رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — قد تكرّر وعدُه بها في القرآن كقوله « فسيكفيكهم الله » . وفي غير القرآن ؛ فقد جاء في بعض الآثار أنّ رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — أخبر وهو بمكّة أنّ الله عَصمه

من المشركين . وجاء في الصّحيح عن عائشة أنّ رسول الله كان يُحرس في المدينة، وأنّه حرَسه ذات ليلة سعدُ بن أبي وقّاص وحذيفة وأنّ رسول الله أخرَج رأسه من قُبّة وقال لهم : الحقُوا بملاحقكم فإنّ الله عصمني ، وأنّه قال في غزوة ذات الرقاع سنة ستّ للأعرابي غَوْرَثِ بن الحارث الّذي وجد رسول الله نائما في ظلّ شجرة ووجد سيفه معلّقا فاخترطه وقال للرسول : مَن يمنعك منّي، فقال: اللهُ، فسقط السيف من يد الأعرابي . وكلّ ذلك كان قبل زمن نزول هذه الآية . والّذين جعلوا بعض ذلك سببا لنزول هذه الآية قد خلطوا .

فهذه الآية تثبيت للوعد وإدامة له وأنّه لا يتغيّر مع تغيّر صنوف الأعداء .

ثمّ أعقبه بقوله « إنّ الله لا يهدي القوْمَ الكافرين » ليتبيّن أنّ المراد بالنّاس كفّارهم ، وليؤمي إلى أنّ سبب عدم هدايتهم هو كفرهم . والمراد بالهدايه هنا تسديد أعمالهم وإتمام مرادهم، فهو وعد لرسوله بأنّ أعداءه لا يزالون مخذولين لا يهتدون سبيلا لكيد الرّسول والمؤمنين لطفا منه تعالى ، وليس المراد الهداية في الدّين لأنّ السياق غير صالح له .

﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ 68 ﴾

هذا الّذي أُمر رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ أن يقوله لأهل الكتاب هو من جملة ما ثبّته الله على تبليغه بقوله « بلّغ ما أنزل إليك من ربّك »، فقد كان رسول الله يحبّ تألّف أهل الكتاب وربّما كان يثقل عليه أن يجابههم بمثل هذا ولكن الله يقول الحقّ .

فيجوز أن تكون جملة «قل يأهل الكتاب» بيانا لجملة «بَلّغ ما أنزل إليك

من ربّك» ، ويجوز أن تكون استئنافا ابتدائيا بمناسبة قوله «يأيّها الرّسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك» .

والمقصود بأهل الكتاب اليهودُ والنّصارى جميعا؛ فأمّا اليهود فلأنّهم مأمورون بإقامة الأحكام الّتي لم تنسخ من التوراة ، وبالإيمان بالإنجيل إلى زمن البعثة المحمّديّة، وبإقامة أحكام القرآن المهيمن على الكتاب كلّه ؛ وأمّا النّصارى فلانّهم أعرضوا عن بشارات الإنجيل بمجيء الرسول من بعد عيسى ـ عليهمـــا السّلام ـ .

ومعنى « لستم على شيء » نفي أن يكونوا متّصفين بشيء من التّدين والتّقوى لأنّ خوض الرّسول لا يكون إلاّ في أمر الدّين والهُدى والتّقوى، فوقع هنا حذف صفة « شيء » يدلّ عليها المقام على نحو ما في قوله تعالى « فأردتُ أن أعيبَها وكان وراءَهم مَلِك يأخذ كلّ سفينة غصبا » ، أي كلّ سفينة صالحة ، أو غير معيبة .

والشيء اسم لكلّ موجود،فهو اسم متوغّل في التنكير صادق بالقليل والكثير ، ويبيّنه السّياق أو القرائن . فالمراد هنا شيء من أمور الكتاب ، ولمّا وقع في سياق النّفي في هذه الآية استفيد نفي أن يكون لهم أقلّ حظّ من الدّين والتّقوى ما داموا لم يبلُغوا الغاية الّتي ذكرتْ، وهي أن يقيموا التّوراة والإنجيل والقرآن. والمقصود نفي أن يكون لهم حظّ معتدّ به عند الله ، ومثل هذا النّفي على تقدير الإعتداد شائع في الكلام، قال عبّاس بن مرداس .

وقد كنتُ في الحرب ذا تُدْرَإٍ فلم أعْطَ شيئــا ولم أمْنَع

أي لم أعط شيئا كافيا، بقرينة قوله : ولم أمنع . ويقولون : هذا ليس بشيء ، مع أنّه شيء لا محالة ومشار إليه ولكنّهم يريدون أنّه غير معتدّ به . ومنه ما وقع في الحديث الصّحيح أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ سُئِل عن الكُهّان، فقال«ليْسُوا بشيء».وقدشاكلهذا النّفيُعلىمعنى الاعتداد النّفيَالمتقدّم في قوله «وإن لم تفعل فما بلّغت رسالاته»، أي فما بلّغت تبليغا معتدّا به عند الله .

والمقصود من الآية إنّما هو إقامة التّوراة والإنجيل عند مجيء القرآن بالاعتراف بما في التّوراة والإنجيل من التبشير بمحمد — صلّى الله عليه وسلّم — حتّى يؤمنوا به وبما أنزل عليه .

وقد أومَأتْ هذه الآية إلى توغّل اليهود في مجانبة الهدى لأنّهم قد عطّلوا إقامة التّوراة منذ عصور قبل عيسى، وعطّلوا إقامة الإنجيل إذ أنكروه، وأنكروا مَن جاء به، ثُمّ أنكروا نبوءة محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — فلم يقيموا ما أُنزل إليهم من ربّهم . والكلام على إقامة التّوراة والإنجيل مضى عند قوله آنفا « ولو أنّهم أقاموا التّوراة والإنجيل » الخ .

وقد فنّدت هذه الآية مزاعم اليهود أنّهم على التمسّك بالتّوراة، وكانوا يزعمون أنّهم على هدى ما تمسّكوا بالتّوراة ولا يتمسّكون بغيرها. وعن ابن عبّاس أنّهم جاءوا للنّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — فقالوا : ألست تقرّ أنّ التّوراة حقّ، قال «بلى»، قالوا : فإنّا نؤمن بها ولا نؤمن بما عَداها. فنزلت هذه الآية. وليس له سند قوي .

وقد قال بعض النّصارى للرّسول — صلى الله عليه وسلم — في شأن تمسّكهم بالإنجيل مثلَ قول بعض اليهود، كما في قصة إسلام عدي بن حاتم، وكما في مجادلة بعض وفد نجران .

وقوله « وليزيدنّ كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربّك طغيانا وكفرا »، أي من أهل الكتاب، وذلك إمّا بباعث الحسد على مجيء هذا الدّين ونزول القرآن ناسخا لدينهم ، وإمّا بما في بعض آيات القرآن من قوارعهم وتفنيد مزاعمهم. ولم يزل الكثير منهم إذا ذكروا الإسلام حتّى في المباحث التّاريخيّة والمدنيّة يحتدّون على مدنيّة الإسلام ويقلبون الحقائق ويتميّزون غيظا ومكابرة حتّى ترى العالِم المشهود له منهم يتصاغر ويتسفّل إلى دركات التباله والتّجاهل ، إلاّ قليلا ممّن اتّخذ الإنصاف شعارا ، وتباعد عن أن يُرمى بسوء الفهم تجنّبا وحِذارا .

وقد سمّى الله ما يعترضهم من الشجا في حلوقهم بهذا الدّين «طُغيانا» لأنّ الطغيان هو الغلوّ في الظلم واقتحام المكابرة مع عدم الاكتراث بلوم اللاّئمين من أهل اليقين .

وسلّى الله رسوله — صلّى الله عليه وسلّم — بقوله « فلا تأس على القوم الكافرين »؛ فالفاء للفصيحه لتتمّ التّسلية، لأنّ رحمة الرسول بالخَلْق تحزنه ممّا بلغ منهم من زيادة الطّغيان والكفر، فنبّهتْ فاء الفصيحة على أنّهم ما بلّغوا ما بلّغوه إلاّ من جرّاء الحسد للرسول فحقيق أن لا يحزن لهم . والأسى الحزن والأسف، وفعله كفَرِح .

وذُكر لفظ «القوم» وأتبع بوصف «الكافرين» ليدلّ على أنّ المراد بالكافرين هم الّذين صار الكفر لهم سجيّة وصفة تتقوّم بها قوميتهم. ولو لم يذكر القوم وقال «فلا تأس على الكافرين» لكان بمنزلة اللّقب لهم فلا يُشعر بالتّوصيف، فكان صادقا بِمَنْ كان الكفر غير راسخ فيه بل هو في حيرة وتردّد، فذلك مرجوّ إيمانه .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ 69

موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدقّ، وإعرابها تابع لدقّة الأمرين .

فموقعها أدقّ من موقع نظريتها المتقدّمة في سورة البقرة، فلم يكن ما تقدّم من البيان في نظيرتها بمغن عن بيان ما يختصّ بموقع هذه .

ومعناها يزيد دقّة على معنى نظيرتها تبعا لدقّة موقع هذه .

وإعرابها يتخقّد إشكاله بوقوع قوله « والصابون » بحالة رفع بالواو في حين أنّه معطوف على اسم — إنّ — في ظاهر الكلام .

فحقّ علينا أن نخصّها من البيان بما لم يسبق لنا مثله في نظيرتها ولنبدأ بموقعها فإنّه مَعْقَد معناها .

فاعلم أنّ هذه الجملة يجوز أن تكون استئنافا بيانيا ناشئا على تقدير سؤال يخطر في نفس السامع لقوله «قل يأهل الكتاب لستم على شيء حتّى تقيموا التّوراة والإنجيل» فيسأل سائل عن حال من انقرضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام : هل هم على شيء أو ليسوا على شيء، وهل نفعهم اتّباع دينهم أيّامئذ ؛ فوقع قوله «إنّ الّذين آمنوا والّذين هادوا» الآية جوابا لهذا السؤال المقدّر .

والمراد بالّذين آمنوا المؤمنون بالله وبمحمّد — صلّى الله عليه وسلّم — أي المسلمون. وإنّما المقصود من الإخبار الّذين هادوا والصابون والنّصارى، وأمّا التعرّض لذكر الّذين آمنوا فلاهتمام بهم سنبيّنه قريبا .

ويجوز أن تكون هذه الجملة مؤكّدة لجملة « ولو أنّ أهل الكتاب آمنوا واتّقوا » الخ. فبعد أن أتبعت تلك الجملة بما أتبعت به من الجُمل عاد الكلام بما يفيد معنى تلك الجملة تأكيدا للوعد ، ووصلا لربط الكلام، وليُلحق بأهل الكتاب الصابئون ، وليظهر الاهتمام بذكر حال المسلمين في جنّات النّعيم .

فالتّصدير بذكر الّذين آمنوا في طالع المعدودين إدماج للتنويه بالمسلمين في هذه المناسبة، لأنّ المسلمين هم المثال الصّالح في كمال الإيمان والتحرّز عن الغرور وعن تسرّب مسارب الشرك إلى عقائدهم (كما بشّر بذلك النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — في خطبة حجّة الوداع بقوله « إنّ الشيطان قد يئس أن يعبد من دون الله في أرضكم هذه ». فكان المسلمون ، لأنّهم الأوحدون في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصّالح، أوّلين في هذا الفضل .

وأمّا معنى الآية فافتتاحها بحرف — إنّ — هنا للاهتمام بالخبر لعروّ المقام عن إرادة ردّ إنكار أو تردّد في الحكم أو تنزيل غير المتردّد منزلة المتردّد.

وقد تحيّر النّاظرون في الإخبار عن جميع المذكورين بقوله «من آمن بالله واليوم الآخر»، إذ من جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلاّ بالله واليوم الآخر . وذهب النّاظرون في تأويله مذاهب : فقيل: أريد بالّذين آمنوا من آمنوا بألسنتهم دون قلوبهم، وهم المنافقون ، وقيل : أريد بمن آمن من دام على إيمانه ولم يرتد . وقيل : غير ذلك .

والوجه عندي أنّ المراد بالّذين آمنوا أصحاب الوصف المعروف بالإيمان واشتهر به المسلمون، ولا يكون إلاّ بالقلب واللّسان لأنّ هذا الكلام وعد بجزاء الله تعالى، فهو راجع إلى علم الله، والله يعلم المؤمن الحقّ والمتظاهر بالإيمان نفاقا .

فالّذي أراه أن يجعل خبر (إنّ) محذوفا. وحذفُ خبر إنّ وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في كتابه . وقد دلّ على الخبر ما ذكر بعده من قوله «فلهم أجرهم عند ربهم» إلخ. ويكون قوله « والّذين هادوا » عطفَ جملة على جملة، فيجعل «الّذين هادوا» مبتدأ، ولذلك حقّ رفع ما عُطف عليه،وهو «والصابئُون».وهذا أولى من جعل «والصابون» مَبْدأ الجملة وتقدير خبر له، أي والصابون كذلك، كما ذهب إليه الأكثرون لأنّ ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم وتشتيتها مع إمكان التفصّي عن ذلك ، ويكون قوله « من آمن بالله » مبتدأ ثانيا ، وتكون (من) موصولة ، والرّابط للجملة بالّتي قبلها محذوفا، أي من آمن منهم ، وجملة «فلهم أجرهم» خبرا عن (مَن) الموصولة ، واقترانها بالفاء لأنّ الموصول شبيه بالشرط. وذلك كثير في الكلام، كقوله تعالى «إنّ الّذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثمّ لم يتوبوا فلهم عذاب جهنّم» الآية، ووجود الفاء فيه يعيّن كونه خبرا عن (مَن) الموصولة وليس خبر ــ إنّ ــ على عكس قول ضابي بن الحارث .

ومن يَكُ أمسى بالمدينة رحلُه ... فإنّي وقيّار بها لغريب

فإنّ وجود لام الابتداء في قوله « لغريب » عيّن أنّه خبر (إنّ) وتقديرَ خبر عن قيّار، فلا ينظّر به قوله تعالى « والصابون » .

ومعنى « من آمن بالله واليوم الآخر » من آمن ودام، وهم الّذين لم يغيّروا أديانهم بالإشراك وإنكار البعث ؛ فإنّ كثيرا من اليهود خلطوا أمور الشرك بأديانهم وعبدوا الآلهة كما تقول التّوراة. ومنهم من جعل عُزيرا ابنا لله ، وإنّ النّصارى ألّهوا عيسى وعبدوه ، والصابئة عبدوا الكواكب بعد أن كانوا على دين له كتاب . وقد مضى بيان دينهم في تفسير نظير هذه الآية من سورة البقرة .

ثمّ إنّ اليهود والنّصارى قد أحْدثوا في عقيدتهم من الغرور في نجاتهم من عذاب الآخرة بقولهم «نحن أبناء الله وأحِبّاؤه» وقولِهم «لن تمسّنا النّار إلاّ أيّاما معدودة» ، وقول النّصارى : إنّ عيسى قد كفّر خطايا البشر بما تحمّله من عذاب الطّعن والإهانة والصّلب والقتل ، فصاروا بمنزلة من لا يؤمن باليوم لآخر، لأنّهم عطّلوا الجزاء وهو الحكمة الّتي قُدّر البعث لتحقيقها .

وجمهور المفسّرين جعلوا قوله « والصابون » مبتدأ وجعلوه مقدّما من وتأخير وقدّروا له خبرا محذوفا لدلالة خبر (إنّ) عليه، وأنّ أصل النظم : أنّ الّذين آمنوا والّذين هادوا والنّصارى لهم أجْرهم إلخ ، والصابون كذلك ، جعلوه كقول ضابي بن الحارث :

فإنّي وقيّار بها لغريب

وبعض المفسّرين قدّروا تقادير أخرى أنهاها الألوسي إلى خمسة .

والّذي سلكناه أوضح وأجرى على أسلوب النّظم وأليق بمعنى هذه الآية

وبعدُ فممّا يجب أن يُوقن به أنّ هذا اللّفظ كذلك نزل، وكذلك نطق به النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم —، وكذلك تلقّاه المسلمون منه وقرؤوه، وكُتب في المصاحف، وهم عرب خلّص، فكان لنا أصلا نتعرّف منه أسلوبا من أساليب استعمال العرب في العطف وإن كان استعمالا غير شائع لكنّه من الفصاحة والإيجاز بمكان ، وذلك أنّ من الشائع في الكلام أنّه إذا أتي بكلام موكّد بحرف (إنّ) وأتي باسم إنّ وخبرها وأريد أن يعطفوا على اسمها معطوفا هو

غريب في ذلك الحكم جيء بالمعطوف الغريب مرفوعا ليدلّوا بذلك على أنّهم أرادوا عطف الجمل لا عطف المفردات، فيقدّرَ السامع خبرا يقدّره بحسب سياق الكلام. ومن ذلك قوله تعالى « أنّ الله بريء من المشركين ورسولُه »، أي ورسوله كذلك، فإنّ براءته منهم في حال كونه من ذي نسبهم وصهرهم أمر كالغريب ليظهر منه أنّ آصرة الدّين أعظم من جميع تلك الأواصر ، وكذلك هذا المعطوف هنا لمّا كان الصابئون أبعد عن الهدى من اليهود والنّصارى في حال الجاهلية قبل مجيء الإسلام، لأنّهم التزموا عبادة الكواكب، وكانوا مع ذلك تحقّ لهم النّجاة إن آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا صالحا ، كان الإتيان بلفظهم مرفوعا تنبيها على ذلك. لكن كان الجري على الغالب يقتضي أن لا يؤتى بهذا المعطوف مرفوعا إلاّ بعد أن تستوفي (إنّ) خبرها، إنّما كان الغالب في كلام العرب أن يؤتى بالاسم المقصود به هذا الحكم مؤخّرا. فأمّا تقديمه كما في هذه الآية فقد يتراءى للنّاظر أنّه ينافي المقصد الّذي لأجله خولف حكم إعرابه ، ولكن هذا أيضا استعمال عزيز، وهو أن يجمع بين مقتضيي حالين ، وهما الدّلالة على غرابة المُخبر عنه في هذا الحكم. والتّنبيه على تعجيل الإعلام بهذا الخبر فإنّ الصابئين يكادون ييأسون من هذا الحكم أو ييأس منهم من يسمع الحكم على المسلمين واليهود. فنبّه الكلّ على أنّ عفو الله عظيم لا يضيق عن شمولهم، فهذا موجب التّقديم مع الرّفع، ولو لم يقدّم ما حصل ذلك الاعتبار ، كما أنّه لو لم يرفع لصار معطوفا على اسم (إنّ) فلم يكن عطفه عطف جملة .

وقد جاء ذكر الصابئين في سورة الحجّ مقدّما على النّصارى ومنصوبا، فحصل هناك مقتضى حال واحدة وهو المبادرة بتعجيل الإعلام بشمول فصل القضاء بينهم وأنّهم أمام عدل الله يساوون غيرهم .

ثمّ عقّب ذلك كلّه بقوله «وعمل صالحا»، وهو المقصود بالذّات من ربط السلامة من الخوف والحزن، به ، فهو قيد في المذكورين كلّهم من المسلمين وغيرهم ، وأوّل الأعمال الصّالحة تصديق الرّسول والإيمان بالقرآن، ثم يأتي

امتثال الأوامر واجتناب المنهيات كما قال تعالى « وما أدراك ما العقبة – إلى قوله – ثم كان من الّذين آمنوا » .

﴿ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَآءَهُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُواْ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ 70 ﴾

استئناف عاد به الكلام على أحوال اليهود وجراءتهم على الله وعلى رسله. وذلك تعريض باليأس من هديهم بما جاء به محمّد – صلّى الله عليه وسلّم – وبأنّ ما قابلوا به دعوته ليس بدعا منهم بل ذلك دأبهم جيلا بعد جيل.

وقد تقدّم الكلام على أخذ الميثاق على اليهود غير مرّة . أُولاها في سورة البقرة.

والرسل الّذين أرسلوا إليهم هم موسى وهارون ومن جاء بعدهما مثل يوشع بن نون وأشعيا وأرْميا وحزقيال وداوود وعيسى. فالمراد بالرّسل هنا الأنبياء : من جاء منهم بشرع وكتاب، مثل موسى وداوود وعيسى،ومن جاء معزّزا للشّرع مبيّنا له، مثل يوشع وأشعيا وأرميا .

وإطلاق الرّسول على النّبيء الّذي لم يجئْ بشريعة إطلاق شائع في القرآن كما تقدّم، لأنّه لمّا ذكر أنّهم قتَلوا فريقا من الرسل تعيَّن تأويل الرسل بالأنبياء فإنّهم ما قتلوا إلاّ أنبياء لا رسلا .

وقوله « كلّما جاءهم رسول بما لا تهوَى أنفسهم فريقا كذّبوا » إلخ انتصب «كلّما»على الظرفيّة، لأنّه دالّ على استغراق أزمنة مَجيء الرسل إليهم فيدلّ على استغراق الرسل تبعا لاستغراق أزمنة مجيئهم، إذْ استغراق أزمنة وجود شيْء يستلزم استغراق أفراد ذلك الشيء ، فما ظرفية مصدريّة دالّة على الزّمان . وانتصب (كلّ) على النّيابة عن الزّمان لإضافته إلى اسم الزّمان المبهم، وهو

(مَا) الظرفيه المصدرية. والتقدير: في كلّ أوقات مجيء الرّسل إليهم كذّبوا ويقتلون. وانتصب «كلّما» بالفعلين وهو «كَذّبوا» و«يَقْتُلون» على التّنازع.

وتقديم (كلّما) على العامل استعمال شائع لا يكاد يتخلّف، لأنّهم يريدون بتقديمه الاهتمام به، ليظهر أنّه هو محلّ الغرض المسوقة له جملتُه، فإنّ استمرار صنيعهم ذلك مع جميع الرّسل في جميع الأوقات دليل على أنّ التّكذيب والقتل صارا سجيتين لهم لا تتخلّفان، إذ لم ينظروا إلى حال رسول دون آخر ولا إلى زمان دون آخر، وذلك أظهر في فظاعة حالهم، وهي المقصود هنا.

وبهذا التّقديم يُشْرَبُ ظرف (كلّما) معنى الشرطية فيصير العامل فيه بمنزلة الجواب له، كما تصير أسماء الشّرط متقدّمة على أفعالها وأجوبتها في نحو «أينما تكونوا يدرككم الموت». إلاّ أنّ (كُلّما) لم يسمع الجزم بعدها ولذلك لم تعدّ في أسماء الشرط لأنّ (كلّ) بعيد عن معنى الشرطية. والحقّ أنّ إطلاق الشرط عليها في كلام بعض النّحاة تسامح. وقد أطلقه صاحب الكشّاف في هذه الآية، لأنّه لم يجد لها سببا لفظيا يوجب تقديمها بخلاف ما في قوله تعالى «أفكُلّما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم» في سورة البقرة، وفي قوله «أو كُلّما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم» في تلك السورة؛ فإنّ التّقديم فيهما تبع لوقوعهما متّصلتين بهمزة الاستفهام كما ذكرناه هنالك، وإن كان قد سكت عليهما في الكشّاف لظهور أمرهما في تينك الآيتين.

فالأحسن أن تكون جملة «فريقا كذّبوا» حالا من ضمير «إليهم» لاقترانها بضمير موافق لصاحب الحال، ولأنّ المقصود من الخبر تفظيع حال بني إسرائيل في سوء معاملتهم لهداتهم، وذلك لا يحصل إلاّ باعتبار كون المرسَل إليهم هذه حالهم مع رسلهم. وليست جملة «فريقا كذبوا» وما تقدّمها من متعلّقها استئنافا، إذ ليس المقصود الإخبار بأنّ الله أرسل إليهم رسلا بل بمدلول هذا الحال.

وبهذا يظهر لك أنّ التّقسيم في قوله «فريقا كذّبوا وفريقا يقتلون» ليس لرسول من قوله «كلّما جاءهم رسول» بل لـ« رُسلا »، لأنّنا اعتبرنا قوله «كلّما جاءهم

رسول» مقدّما من تأخير. والتقدير: وأرسلنا إليهم رسلا كذّبوا منهم فريقا وقتلوا فريقا كُلّما جاءهم رسول من الرسل. وبهذا نستغني عن تكلّفات وتقدير في نظم الآية الآتي على أبرع وجوه الإيجاز وأوضح المعاني.

وقوله «بما لا تهوى أنفسهم» أي بما لا تحبّه. يقال: هَوِيَ يهوَى بمعنى أحبّ ومالت نفسه إلى ملابسة شيء. إنّ بعثة الرسل القصد منها كبح الأنفس عن كثير من هواها الموقع لها في الفساد عاجلا والخسران آجلا، ولولا ذلك لتُرك النّاس وما يهوَوْن، فالشرائع مشتملة لا محالة على كثير من منع النّفوس من هواها. ولمّا وصفت بنو إسرائيل بأنّهم يكذّبون الرسل ويقتلونهم إذا جاؤوهم بما يخالف هواهم علمنا أنّه لم يَخْلُ رسول جاءهم من أحد الأمرين أو كليهما: وهما التّكذيب والقتل. وذلك مستفاد من «كلّما جاءهم رسول»، فلم يبق لقوله «بما لا تهوى أنفسهم» فائدة إلاّ الإشارة إلى زيادة تفظيع حالهم من أنّهم يكذّبون الرسل أو يقتلونهم في غير حالة يلتمسون لأنفسهم فيها عُذرا من تكليف بمشقّة فادحة، أو من حدوث حادثٍ ثائرة، أو من أجل التّمسّك بدين يأبون مفارقته، كما فعل المشركون من العرب في مجيء الإسلام، بل لمجرّد مخالفة هوى أنفسهم بعد أن أخذ عليهم الميثاق فقبلوه فتعطّل بتمرّدهم فائدة التّشريع وفائدة طاعة الأمّة لهُداتها.

وهذا تعليم عظيم من القرآن بأنّ من حقّ الأمم أن تكون سائرة في طريق إرشاد علمائها وهداتها، وأنّها إذا رامت حمل علمائها وهداتها على مسايرة أهوائها، بحيث يُعْصَوْن إذا دَعوا إلى ما يخالف هوى الأقوام فقد حقّ عليهم الخسران كما حقّ على بني إسرائيل، لأنّ في ذلك قلبا للحقائق ومحاولة انقلاب التّابع متبوعا والقائد مقودا، وأنّ قادة الأمم وعلماءها ونصحاءها إذا سايروا الأمم على هذا الخُلق كانوا غاشّين لهم، وزالت فائدة علمهم وحكمتهم واختلط المَرْعِيّ بالهَمَل والحَابِلُ بالنابل، وقد قال رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — «من استرعاه الله رعيّة فغشّها لم يَشُمّ رائحةَ الجنّة».

فالمشركون من العرب أقرب إلى المعذرة لأنّهم قابلوا الرسول من أوّل وهلة

بقولهم « إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مهتدون »، وقال قوم شعيب « أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا » ، بخلاف اليهود آمنوا برسلهم ابتداء ثُمّ انتقضوا عليهم بالتّكذيب والتّقتيل إذا حملوهم على ما فيه خيرهم ممّا لا يهوُونه .

وتقديم المفعول في قوله «فريقاكذّبوا»لمجرّد الاهتمام بالتفصيللأنّ الكلام مَسوق مساق التّفصيل لأحوال رُسل بني إسرائيل باعتبار ما لاقوه من قومهم ، ولأنّ في تقديم مفعول «يقتلون»رعاية على فاصلة الآي ،فقدّم مفعول «كذّبوا» ليكون المفعولان على وتيرة واحدة .

وجيء في قوله «يقتلون» بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية لاستحضار تلك الحالة الفظيعه إبلاغا في التعجيب من شناعة فاعليها .

والضّمائر كلّها راجعة إلى بني إسرائيل باعتبار أنّهم أمّة يخلُف بعضُ أجيالها بعضا ، وأنّها رسخت فيها أخلاق متماثلة وعوائدُ متّبعة بحيث يكون الخَلف منهم فيها على ما كان عليه السلف؛ فلذلك أسندت الأفعال الواقعة في عصور متفاوتة إلى ضمائرهم مع اختلاف الفاعلين، فإنّ الّذين قتلوا بعض الأنبياء فريق غير الّذين اقتصروا على التكذيب .

﴿ وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعْمَلُونَ 71 ﴾

عطف على قوله «كذّبوا» و«يقتلون» لبيان فساد اعتقادهم النّاشىء عنه فاسد أعمالهم، أي فعلوا ما فعلوا من الفظائع عن تعمّد بغرور، لا عنْ فلتة أو ثائرة نفس حتّى يُنيبُوا ويتوبوا . والضّمائر البارزة عائدة مثل الضّمائر المتقدّمة في قوله «كذّبوا» و«يقتلون» . وظنّوا أنّ فعلهم لا تلحقهم منه فتنة .

والفتنة مَرْج أحوال النّاس واضطرابُ نظامهم من جرّاء أضرار ومصائب متواليّة، وقد تقدّم تحقيقها عند قوله «إنّما نحن فتنة» في سورة البقرة. وهي قد تكون عقابا من الله للنّاس جزاء عن سوء فعلهم أو تمحيصا لصادق إيمانهمّ لتعلوَ بذلك درجاتهم «إنّ الّذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات» الآية. وسمّى القرآن هاروت وماروت فتنة،وسمّى النبيءُ — صلّى الله عليه وسلّم — الدجّال فتنة، وسمّى القرآن مزالّ الشيطان فتنة «لا يفتننّكم الشيطان».فكان معنى الابتلاء ملازما لها.

والمعنى : وظنّوا أنّ الله لا يُصيبهم بفتنة في الدّنيا جزاء على ما عاملوا به أنبياءهم، فهنالك مجرور مقدّر دالّ عليه السّياق، أي ظنّوا أن لا تنزل بهم مصائب في الدّنيا فأمنوا عقاب الله في الدّنيا بعد أن استخفّوا بعذاب الآخرة، وتوهّموا أنّهم ناجون منه، لأنّهم أبناء الله وأحبّاؤه، وأنّهم لن تمسّهم النّار إلاّ أياما معدودة .

فمن بديع إيجاز القرآن أن أومأ إلى سوء اعتقادهم في جزاء الآخرة وأنّهم نبذوا الفكرة فيه ظهريا وأنّهم لا يراقبون الله في ارتكاب القبائح ، وإلى سوء غفلتهم عن فتنة الدّنيا وأنّهم ضالّون في كلا الأمرين .

ودلّ قوله«وحَسبوا أن لا تكون فتنة» على أنّهم لو لم يحسبوا ذلك لارتدعوا، لأنّهم كانوا أحرص على سلامة الدّنيا منهم على السلامة في الآخرة لانحطاط إيمانهم وضعف يقينهم .

وهذا شأن الأمم إذا تطرّق إليها الخِذلان أن يفسد اعتقادهم ويختلط إيمانهم ويصير همّهم مقصورا على تدبير عاجلتهم، فإذا ظنّوا إستقامة العاجلة أغمضوا أعينهم عن الآخرة، فتطلّبوا السلامة من غير أسبابها، فأضاعوا الفوز الأبدي وتعلّقوا بالفوز العاجل فأساؤوا العمل فأصابهم العذابان العاجلُ بالفتنة والآجلُ .

واستعير «عَمُوا وصَمّوا» للإعراض عن دلائل الرشاد من رسلهم وكتبهم

لأنّ العمى والصمم يوقعان في الضلال عن الطريق وانعدام استفادة ما ينفع . فالجمع بين العمى والصمم جمع في الاستعارة بين أصناف حرمان الانتفاع بأفضل نافع، فإذا حصل الإعراض عن ذلك غلب الهوى على النّفوس، لأنّ الانسياق إليه في الجبلّة، فتجنّبه محتاج إلى الوازع. فإذا انعدم الوازع جاء سوء الفعل ، ولذلك كان قوله «فعموا وصمّوا» مرادا منه معناه الكنائي أيضا، وهو أنّهم أساءوا الأعمال وأفسدوا؛ فلذلك استقام أن يعطف عليه قوله ثُمّ «تاب الله عليهم». وقد تأكّد هذا المراد بقوله في تذييل الآية «والله بصير بما يعملون» .

وقوله «ثُمّ تاب الله عليهم» أي بعد ذلك الضّلال والإعْراض عن الرّشد وما أعقبه من سوء العمل والفساد في الأرض .

وقد استفيد من قوله «أن لا تكون فتنة» وقوله «ثُمّ تاب الله عليهم» أنّهم قد أصابتهم الفتنة بعد ذلك العمى والصمم وما نشأ عنها عقوبة لهم، وأنّ الله لمّا تاب عليهم رفع عنهم الفتنة،ثم عَمُوا وصموا،أي عادوا إلى ضلالهم القديم وعملهم الذّميم، لأنّهم مصرّون على حُسبان أن لا تكون فتنة فأصابتهم فتنة أخرى.

وقد وقف الكلام عند هذا العمى والصمم الثّاني ولم يُذكر أنّ الله تاب عليهم بعده، فدلّ على أنّهم أعرضوا عن الحَقّ إعراضا شديدا مرّة ثانية فأصابتهم فتنة لم يتب الله عليهم بعدها .

ويتعيّن أنّ ذلك إشارة إلى حادثين عظيمين من حوادث عصور بني إسرائيل بعد موسى ـ عليه السّلام ، والأظهر أنّهما حادث الأسْر البابلي إذ سلّط الله عليهم (بختنصر) ملك (أشُور) فدخل بيت المقدّس مرات سنة 606 وسنة 598 وسنة 588 قبل المسيح. وأتى في ثالثتها على مدينة أورشليم فأحرقها وأحرق المسجد وحَمَل جميع بني إسرائيل إلى بابل أسارى ، وأنّ توبة الله عليهم كان مظهرها حين غلب (كُورش) ملك (فَارس) على الأشوريين واستولى على بابل سنة 530 قبل المسيح فأذن لليهود أن يرجعوا إلى بلادهم ويعمّروها فرجعوا وبنوا مسجدهم .

وحادث الخراب الواقع في زمن (تيطس) القائد الرّوماني (وهو ابن الأنبراطور الرّوماني (وسبسيانوس) فإنّه حاصر (أورشليم) حتّى اضطرّ اليهود إلى أكل الجلود وأن يأكل بعضُهم بعضا من الجوع، وقتَل منهم ألفَ ألفِ رجل، وسبى سبعة وتسعين ألفا، على ما في ذلك من مبالغة، وذلك سنة 69 للمسيح. ثمّ قفّاه الأنبراطور (أدريان) الرّوماني من سنة 117 إلى سنة 138 للمسيح فهدَم المدينة وجعلها آرضا وخلط ترابها بالملح. فكان ذلك انقراض دولة اليهود ومدينتهم وتفرّقَهم في الأرض .

وقد أشار القرآن إلى هذين الحدثين بقوله «وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتُفْسِدُنّ في الأرض مرّتَيْن ولتَعْلُنّ عُلُوّا كبيرا فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولِي بأسٍ شديد فجاسوا خِلال الدّيار وكان وَعْدا مفعولا ثُمّ رددنا لكم الكَرّة عليهم (1) وأمددناكم بأموالٍ وبنين وجعلناكم أكثر نَفيرا إنْ أحسنتُم أحسنتم لأنفسكم وإنْ أسأتم فلها فإذا جاء وعْد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة وليُتَبّرُوا مَا عَلَوْا تتبيرا (2) عسى ربّكم أن يرحمكم» وهذا هو الّذي اختاره القفّال . وفي الآية أقوال أخر استقصاها الفخر .

وقد دلّت (ثُمّ) على تراخي الفعلين المعطوفين بها عن الفعلين المعطوف عليهما وأنّ هنالك عَمَيَيْنِ وصَمَمَيْنِ في زمنين سابقٍ ولاحقٍ، ومع ذلك كانت الضّمائر المتّصلة بالفعلين المعطوفين عينَ الضّمائر المتّصلة بالفعلين المعطوف عليهما ، والّذي سوّغ ذلك أنّ المراد بيان تكرّر الأفعال في العصور وادّعاءُ أنّ الفاعل واحد؛ لأنّ ذلك شأن الأخبار والصفات المثبتة للأمم والمسجّل بها عليهم تَوَارُثُ السجايا فيهم من حَسَن أو قبيح، وقد علم أنّ الّذين عَمُوا

(1) أي على البابليين بانتصار الفرس عليهم وكنتم مُوالين للفرس .

(2) الضّمائر راجعة إلى عباد من قوله «عبادا لنا» ، وأصحاب الضمير هم غير غير العباد الأوّلين .

وصَمُّوا ثانية غير الّذين عَمُوا وصَمُّوا أوّل مرّة، ولكنّهم لمّا كانوا خلفا عن سلف، وكانوا قد أورثُوا أخلاقهم أبناءَهم اعتُبروا كالشيء الواحد ؛ كقولهم : بنو فلان لهم تِرات مع بني فلان .

وقوله «كثير منهم» بدل من الضّمير في قوله «ثمّ عَمُوا وصَمّوا»، قصد منه تخصيص أهل الفضل والصّلاح منهم في كلّ عصر بأنّهم بُرآء ممّا كان عليه دهماؤهم صدعا بالحق وثناء على الفضل .

وإذ قد كان مرجع الضّميرين الأخيرين في قوله «ثمّ عمُوا وصمّوا» هو عين مرجع الضميرين الأوّلين في قوله «فَعَمُوا وصمّوا» كان الإبدال من الضميرين الأخيرين المفيدُ تخصيصا من عمومهما، مفيدا تخصيصا من عموم الضميرين اللّذين قبلهما بحكم المساواة بين الضّمائر، إذ قد اعتُبرت ضمائر أمّة واحدة، فإنّ مرجع تلك الضّمائر هو قوله « بني إسرائيل » . ومن الضّروري أنّه لا تخلوا أمّة ضالّة في كلّ جيل من وجود صالحين فيها، فقد كان في المتأخرّين منهم أمثالُ عبد الله بن سَلام، وكان في المتقدّمين يُوشَعُ وكالب اللّذيْن قال الله في شأنهما «قال رجلان من الّذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب» .

وقوله «والله بصير بما يعملون» تذييل. والبصير مبالغة في المُبصر، كالحَكيم بمعنى المُحْكم، وهو هنا بمعنى العَليم بكلّ ما يقع في أفعالهم الّتي من شأنها أن يُبصرها النّاس سواء ما أبصره النّاس منها أم مَا لم يبصروه ، والمقصود من هذا الخبر لازم معناه، وهو الإنذار والتّذكير بأنّ الله لا يخفى عليه شيء، فهو وعيد لهم على ما ارتكبوه بعد أن تاب الله عليهم .

وقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وعاصم، وأبو جعفر «أن لاتكونَ» ــ بفتح نون تكونَ على اعتبار (أنْ) حرف مصدر ناصب للفعل. وقرأ أبو عمرو، وحمزة، ويعقوبُ، وخَلَف ــ بضم النّون ــ على اعتبار (أنْ) مخفّفة من (أنّ) أختِ (إنّ) المكسورةِ الهمزة. وأنّ إذا خفّفت يبطل عملها المعتاد وتصير داخلة على جملة. وزعم بعض النّحاة أنّها مع ذلك عاملة، وأنّ اسمها ملتزَم الحذف، وأنّ خبرها ملتزم كونه جملة.

وهذا توهّم لا دليل عليه. وزاد بعضهم فزعم أنّ اسمها المحذوف ضمير الشأن. وهذا أيضا توهّم على توهّم وليس من شأن ضمير الشأن أن يكون محذوفا لأنّه مجتلب للتأكيد، على أنّ عدم ظهوره في أي استعمال يفنّد دعوى تقديره .

﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ 72﴾

استئناف ابتدائي لإبطال ما عليه النّصارى ، يناسب الانتهاء من إبطال ما عليه اليهود .

وقد مضى القول آنفا في نظير قوله « لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابنُ مريم قل فمن يملك من الله شيئا » ومَن نُسب إليه هذا القولُ من طوائف النّصارى .

والواو في قوله « وقال المسيح » واو الحال. والجملة حال «من الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح»، أي قالوا ذلك في حال نداء المسيح لبني إسرائيل بأنّ الله ربّه وربّهم،أي لا شبهة لهم، فهم قالوا : إنّ الله اتّحد بالمسيح؛ في حال أنّ المسيح الّذي يزعمون أنهم آمنوا به والّذي نسبوه إليه قد كذّبهم، لأنّ قوله : ربّي وربّكم، يناقض قولهم : إنّ الله هو المسيح،لأنّه لايكون إلاّ مربُوبا، وذلك مفاد قوله « ربّي » ، ولأنّه لا يكون مع الله إله آخر، وذلك مفاد قوله « وربّكم»، ولذلك عُقّب بجملة «إنّه مَن يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنّة» . فيجوز أن تكون هذه الجملة حكاية لكلام صدر من عيسى- عليه السّلام — فتكون تعليلا للأمر بعبادة الله . ووقوع (إنّ) في مثل هذا المقام تغني غناء فاء التّفريع وتفيد التّعليل . وفي حكايته تعريض بأنّ قولهم ذلك قد أوقعهم في الشرك وإن كانوا يظنّون أنّهم اجتنبوه حذرا من الوقوع فيما حذّر منه

المسيح،لأنّ الّذين قالوا: إنّ الله هو المسيح. أرادوا الاتّحاد بالله وأنّه هو هُو. وهذا قول اليعاقبة كما تقدّم آنفا وفي سورة النّساء . وذلك شرك لا محالة، بل هو أشدّ، لأنّهم أشركوا مع الله غيره ومزجوه به فوقعوا في الشّرك وإن راموا تجنّب تعدّد الآلهة، فقدأبطل الله قولهمبشهادة كلام مننسبوا إليه الإلهيةإبطالا تامّا.

وإن كانت الجملة من كلام الله تعالى فهو تذييل لإثبات كفرهم وزيادة تنبيه على بطلان معتقدهم وتعريض بهم بأنّهم قد أشركوا بالله من حيث أرادوا التّوحيد .

والضّمير المُقترن بإنّ ضمير الشأن يدلّ على العناية بالخبر الوارد بعده . ومعنى «حرّم الله عليه الجنّة» منعها منه ، أي من الكون فيها .

والمأوى : المكان الّذي يأوى إليه الشيء، أي يرجع إليه .

وجملة:وما للظّالمين من أنصار»يحتمل أيضا أن تكون من كلام المسيح ــ عليه السلام ــ على احتمال أن يكون قوله «إنّه من يشرك بالله» من كلامه ، ويحتمل أن تكون من كلام الله تعالى تذييلا لكلام المسيح على ذلك الاحتمال، أو تذييلا لكلام الله تعالى على الاحتمال الآخر. والمراد بالظّالمين المشركون «إنّ الشرك لظلم عظيم»، أي ما للمشركين من أنصار ينصرونهم لينقذوهم من عذاب النّار .

فالتّقدير : ومأواه النّار لا محالة ولا طمع له في التّخلّص منه بواسطة نصير، فبالأحرى أن لا يتخلّص بدون نصير .

﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ 73 أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُۥ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ 74 ﴾

استئناف قصد منه الانتقال إلى إبطال مقالة أخرى من مقالات طوائف

النّصارى، وهي مقالة (المَلْكانيّة المُسَمَّيْن بالجاثليقيّة)، وعليها معظم طوائف النّصارى في جميع الأرض. وقد تقدّم بيانها عند قوله تعالى «فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة» من سورة النّساء ، وأنّ قوله فيها «ولا تقولوا ثلاثة» يجمَع الردّ على طوائف النّصارى كلّهم. والمراد بـ«قالوا»اعتقدوا فقالوا، لأنّ شأن القول أن يكون صادرا عن اعتقاد، وقد تقدّم بيان ذلك .

ومعنى قولهم «إنّ الله ثالث ثلاثة» أنّ ما يعرفُه النّاسُ أنّهُ اللهُ هو مجموع ثلاثة أشياء، وأنّ المستحقّ للاسم هو أحد تلك الثّلاثة الأشياء. وهذه الثّلاثة قد عبّروا عنها بالأقانيم وهي : أقنوم الوجود وهو الذات المسمّى الله وسمّوه أيضا الأبَ ؛ وأقنوم العِلم وسمّوه أيضا الابنَ، وهو الّذي اتّحد بعيسى وصار بذلك عيسى إلها ؛ وأقنوم الحياة وسَمَّوه الرّوحَ القُدُس . وصار جمهورهم، ومنهم الرّكُوسية طائفة من نصارى العرب، يقولون : إنّه لمّا اتّحد بمريم حينَ حمْلها بالكلمة تألّهَتْ مريم أيضا ، ولذلك اختلفوا هل هي أمّ الكلمة أم هي أمّ الله .

فقوله «ثالث ثلاثة» معناه واحد من تلك الثّلاثة،لأنّ العرب تصوغ من اسم العدد من اثنين إلى عشرة، صيغة فاعِل مضافا إلى اسم العدد المشتقّ هُو منه لإرادة أنّه جزء من ذلك العَدد نحو ثاني اثنين، فإن أرادوا أنّ المشتقّ له وزنُ فاعل هو الّذي أكْمَلَ العدد أضافوا وزنَ فاعل إلى اسم العدد الّذي هو أرقَى منه فقالوا : رابِعُ ثلاثة ، أي جَاعل الثلاثة أربعة .

وقوله «وما من إله إلاّ إله واحد» عطف على جملة «لقد كفر» لبيان الحقّ في الاعتقاد بعد ذكر الاعتقاد الباطل .

ويجوز جعل الجملة حالا من ضمير «قالوا» ، أي قالوا هذا القول في حال كونه مخالفا للواقع، فيكون كالتّعليل لكفرهم في قولهم ذلك ، ومعناه على الوجهين نفي عن الإله الحقّ أن يكون غير واحد فإنّ (مِن) لتأكيد عموم النّفي فصار النّفي بـ«ما» المقترنة بها مساويا للنّفي بـ(لا) النّافية للجنس في الدلالة على نفي الجنس نصّا.

وعدل هنا عن النّفي بلا التبرئة فلم يُقل (ولا إله إلاّ إله واحد) إلى قوله « وما من إله إلاّ إله واحد » اهتماما بإبراز حرف (مِن) الدالّ بعد النّفي على تحقيق النّفي؛ فإنّ النّفي بحرف (لا) ما أفاد نفي الجنس إلاّ بتقدير حرف (مِن)، فلمّا قصدت زيادة الاهتمام بالنّفي هنا جيء بحرف (مَا) النّافية وأظهر بعده حرف (مِن). وهذا ممّا لم يتعرّض إليه أحد من المفسّرين .

وقوله « إلاّ إله واحد » يفيد حصر وصف الإلهيّة في واحد فانتفى التثليث المحكي عنهم. وأمّا تعيين هذا الواحد مَن هو، فليس مقصودا تعيينه هنا لأنّ القصد إبطال عقيدة التثليث فإذا بطل التثليث، وثبتت الوحدانيّة تعيّن أنّ هذا الواحد هو الله تعالى لأنّه متّفق على إلهيّته، فلمّا بطلت إلهيّة غيره معه تمحّضت الإلهيّة له فيكون قوله هنا «وما من إله إلاّ إله واحد» مساويا لقوله في سورة آل عمران «وما من إله إلاّ الله»، إلاّ أنّ ذكر اسم الله تقدّم هنا وتقدّم قول المبطلين (إنّه ثالث ثلاثة) فاستغني بإثبات الوحدانيّة عن تعيينه. ولهذا صرّح بتعيين الإله الواحد في سورة آل عمران في قوله تعالى « وما من إله إلاّ الله » إذ المقام اقتضى تعيين انحصار الإلهيّة في الله تعالى دون عيسى ولم يجر فيه ذكر لتعدّد الآلهة .

وقوله « وإن لم ينتهوا عمّا يقولون لَيَمَسَّنَّ الّذين كفروا منهم عذاب أليم » عطف على جملة «لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة»، أي لقد كفروا كفرا إن لم ينتهوا عنه أصابهم عذاب أليم. ومعنى «عمّا يقولون» أي عن قولهم المذكور آنفا وهو « إنّ الله ثالث ثلاثة » . وقد جاء بالمضارع لأنّه المناسب للانتهاء إذ الانتهاء إنّما يكون عن شيء مستمرّ كما ناسب قوله « قالوا » قولَهُ « لقد كفر » ، لأنّ الكفر حصل بقولهم ذلك ابتداء من الزّمن الماضي .

ومعنى «عمّا يقولون» عمّا يعتقدون، لأنّهم لو انتهوا عن القول باللّسان وأضمروا اعتقاده لما نفعهم ذلك، فلمّا كان شأن القول لا يصدر إلاّ عن اعتقاد كان صالحا لأن يكون كناية عن الاعتقاد مع معناه الصّريح .

وأكّد الوعيد بلام القسم في قوله «ليمسّنّ» ردّا لاعتقادهم أنّهم لا تمسّهم النّار، لأنّ صلب عيسى كان كفّارة عن خطايا بني آدم .

والمسّ مجاز في الإصابة، لأنّ حقيقة المسّ وضع اليد على الجسم، فاستعمل في الإصابة بجامع الاتّصال، كقوله تعالى « والّذين كذّبوا بآياتنا يمسّهم العذاب بما كانوا يفسقون »، فهو دالّ على مطلق الإصابة من غير تقييد بشدّة أو ضعف، وإنّما يُرجع في الشدّة أو الضعف إلى القرينة، مثل «أليم» هنا، ومثل قوله «بما كانوا يفسقون» في الآية الأخرى، وقال يزيد بن الحكم الكلابي من شعراء الحماسة :

مَسِسْنَا من الآباء شيئا وكُلُّنا إلى حسب في قومه غيرِ واضع

أي تتبّعنا أصول آبائنا .

والمراد بـ«الّذين كفروا» عينُ المراد بـ«الّذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة» فعُدل عن التّعبير عنهم بضميرهم إلى الصّلة المقرّرة لمعنى كفرهم المذكور آنفا بقوله «لقد كفر الّذين قالوا» إلخ، لقصد تكرير تسجيل كفرهم وليكون اسم الموصول مومئا إلى سبب الحكم المخبر به عنه . وعلى هذا يكون قوله «مِنْهم» بيانا للّذين كفروا قصد منه الاحتراس عن أن يتوهّم السامع أنّ هذا وعيد لكفّار آخرين .

ولمّا توعّدهم الله أعقب الوعيد بالترغيب في الهداية فقال «أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه». فالتّوبة هي الإقلاع عمّا هو عليه في المستقبل والرجوعُ إلى الاعتقاد الحقّ. والاستغفار طلب مغفرة ما سلف منهم في الماضي والنّدمُ عمّا فرط منهم من سوء الاعتقاد .

وقوله «والله غفور رحيم» تذييل بثناء على الله بأنّه يغفر لمن تاب واستغفر ما سلف منه، لأنّ (غفور رحيم) من أمثلة المبالغه يدلاّن على شدّة الغفران وشدّة الرّحمة، فهو وعد بأنّهم إن تابوا واستغفروه رفَع عنهم العذَابَ برحمته وصفح عمّا سلف منهم بغفرانه .

﴿ مَا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ

وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ. ﴿75﴾

استئناف لتبيان وصف المسيح في نفس الأمر ووصف أمّه زيادة في إبطال معتقد النّصارى إلهيّة المسيح وإلهيّة أمّه، إذ قد عُلم أنّ قولهم «إنّ الله ثالث ثلاثة» أرادوا به إلهيّة المسيح. وذلك مُعتقد جميع النّصارى. وفرّعت طائفة من النّصارى يُلَقَّبون (بالرّكُوسِيَّةِ) (وهم أهل ملّة نصرانيّة صابئة) على إلهيةِ عيسى إلهيّةَ أمّه ولولا أنّ ذلك معتقدهم لما وقع التّعرض لوصف مَريم ولا للاستدلال على بَشَرِيّتها بأنّهما كانا يأكلان الطّعام.

فقوله «ما المسيح ابن مريم إلاّ رسول» قصرُ موصوفٍ على صفة، وهو قصر إضافي، أي المسيح مقصور على صفة الرّسالة لا يتجاوزها إلى غيرها، وهي الإلهيّة. فالقصر قصر قلب لردّ اعتقاد النّصارى أنّه الله.

وقوله «قد خلت من قبله الرّسل» صفة لرسول أريد بها أنّه مساو للرّسل الآخرين الّذين مضوا قبله، وأنّه ليس بدعا في هذا الوصف ولا هو مختصّ فيه بخصوصيّة لم تكن لغيره في وصف الرّسالة؛ فلا شبهة للّذين ادّعوا له الإلهيّة، إذ لم يجئ بشيء زائد على ما جاءت به الرسل؛ وما جرت على يديه إلاّ معجزات كما جرت على أيدي رُسل قبله، وإن اختلفت صفاتها فقد تساوت في أنّها خوارق عادات وليس بعضها بأعجب من بعض؛ فما كان إحياؤه الموتى بحقيق أن يوهم إلهيّته. وفي هذا نداء على غباوة القوم الّذين استدلّوا على إلهيّته بأنّه أحيا الموتى من الحيوان فإنّ موسى أحيا العصا وهي جماد فصارت حيّة.

وجملة «وأمّه صدّيقة» معطوفة على جملة «ما المسيح ابن مريم إلاّ رسول». والقصد من وصفها بأنّها صدّيقة نفيُ أن يكون لها وصف أعلى من ذلك، وهو

وصف الإلهيّة، لأنّ المقام لإبطال قول الّذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة، إذْ جعلوا مريم الأقنوم الثالث . وهذا هو الّذي أشار إليه قول صاحب الكشّاف إذ قال « أي وما أمّه إلاّ صديقة » مع أنّ الجملة لا تشتمل على صيغة حَصر. وقد وجّهه العلامة التفتزاني في شرح الكشّاف بقوله « الحصر الّذي أشار إليه مستفاد من المقام والعطف » (أي من مجموع الأمرين).وفي قول التفتزاني: والعطف، نظر.

والصدّيقة صيغة مبالغة، مثل شِرِّيب ومسِّيك، مبالغة في الشُّرب والمَسْك، ولَقّبِ امرئ القيس بالمَلك الضِّلّيل،لأنّه لم يهتد إلى ما يسترجع به مُلك أبيه. والأصل في هذه الصيغة أن تكون مشتقّة من المجرّد الثّلاثي. فالمعنى المبالغة في وصفها بالصدق، أي صدق وعد ربّها، وهو ميثاق الإيمان وصدقُ وعد النّاس . كما وُصف إسماعيل – عليه السّلام – بذلك في قوله تعالى «واذكر في الكتاب إسماعيل إنّه كان صادق الوعد» . وقد لقّب يوسف بالصدّيق، لأنّه صَدّق وعد ربّه في الكفّ عن المحرّمات مع توفر أسبابها . وقيل : أريد هنا وصفها بالمبالغة في التّصديق لقوله تعالى «وصدّقت بكلمات ربّها» ، كما لقّب أبو بكر بالصدّيق لأنّه أوّل من صدّق رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – كما في قوله تعالى « والّذي جاء بالصّدق وصدّق به »، فيكون مشتقّا من المزيد .

وقوله «كانا يأكلان الطّعام» جملة واقعة موقع الاستدلال على مفهومّ القصر الّذي هو نفي إلهيّة المسيح وأمّه، ولذلك فصلت عن الّتي قبلها لأن الدّليل بمنزله البيان ، وقد استدلّ على بشريتهما بإثبات صفة من صفات البشر، وهي أكل الطّعام. وإنّما اختيرت هذه الصّفة من بين صفات كثيرة لأنّها ظاهرة واضحة للنّاس، ولأنّها أثبتتها الأناجيل؛ فقد أثبتت أنّ مريم أكلت ثَمر النخلة حين مخاضها ، وأنّ عيسى أكل مع الحواريين يوم الفِصْح خبزا وشرب خمرا، وفي إنجيل لوقا إصحاح 22 « وقال لهم اشتهيت أن آكل هذا الفِصحَ معكم قبل أن أتألّم لأنّي لا آكل منه بعدُ، وفي الصبح إذْ كان راجعا في المدينة جاع » .

وقوله «انظر كيف نبيّن لهم الآيات» استئناف للتعجيب من حال الّذين ادّعوا الإلهيّة لعيسى . والخطاب مراد به غيرُ معيّن، وهو كلّ من سمع الحجج السابقة . واستُعمل الأمر بالنّظر في الأمر بالعِلم لتشبيه العالم بالرأي والعلم بالرؤية في الوضوح والجلاء ، وقد تقدّمت نظائره . وقد أفاد ذلك معنى التعجيب . ويجوز أن يكون الخطاب للرّسول ــ عليه السّلام ــ . والمراد هو وأهل القرآن .

و (كيف) اسم استفهام معلّق لفعل «انظر» عن العمل في مفعولين، وهي في موضع المفعول به لـ«انظر» ، والمعنى انظر جواب هذا الاستفهام . وأريد مع الاستفهام التعجيب كناية، أي انظر ذلك تجد جوابك أنّه بيان عظيم الجلاء يتعجّب النّاظر من وضوحه .

والآيات جمع آية، وهي العلامة على وجود المطلوب، استعيرت للحجّة والبرهان لشبهه بالمكان المطلوب على طريقة المكنية، وإثبات الآيات له تخييل، شبّهت بآيات الطّريق الدّالّة على المكان المطلوب .

وقوله « ثمّ انظر أنّى يؤفكون » (ثمّ) فيه للترتيب الرتبي والمقصود أنّ التأمّل في بيان الآيات يقتضي الانتقال من العجب من وضوح البيان إلى أعجب منه وهو انصرافهم عن الحقّ مع وضوحه .

و«يؤفكون» يصرفون، يقال : أفكَهُ من باب ضرب، صرفه عن الشّيء .

و (أنّى) اسم استفهام يستعمل بمعنى من أين، ويستعمل بمعنى كيف. وهو هنا يجوز أن يكون بمعنى كيفَ (كما) في الكشّاف، وعليه فإنّما عدل عن إعادة (كيف) تفنّنا. ويجوز أن تكون بمعنى من أين، والمعنى التعجيب من أين يتطرّق إليهم الصّرف عن الاعتقاد الحقّ بعد ذلك البيان البالغ غاية الوضوح حتّى كان بمحلّ التّعجيب من وضوحه. وقد علّق بـ(أنّى) فعل «انظر» الثّاني عن العمل وحذف متعلّق «يؤفكون» اختصارا، لظهور أنّهم يصرفون عن الحقّ الّذي بيّنته لهم الآيات.

﴿ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ 76 ﴾

لمّا كان الكلام السابق جاريا على طريقة خطاب غير المعيّن كانت جملة «قل أتعبدون من دون الله» آلخ مستأنفة ، أمر الرّسول بأن يبلّغهم ما عنوا به.

والظاهر أنّ « أتعبدون » خطاب لجميع من يعبد شيئا من دون الله من المشركين والنّصارى . والاستفهام للتّوبيخ والتّغليط مجازا .

ومعنى « من دون الله » غير الله. فمِن للتّوكيد، و(دون) اسم للمغاير، فهو مرادف لسوى، أي أتعبدون معبودا هو غير الله، أي أتشركون مع الله غيره في الإلهيّة . وليس المعنى أتعبدون معبودا وتتركون عبادة الله. وانظر ما فسّرنا به عند قوله تعالى «ولا تسبّوا الّذين يدعون من دون الله» في سورة الأنعام، فالمخاطبون كلّهم كانوا يعبدون الله ويشركون معه غيره في العبادة حتّى الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم فهم ما عبدوا المسيح إلاّ لزعمهم أنّ الله حلّ فيه فقد عبدوا الله فيه ، فشمل هذا الخطاب المشركين من العرب ونصارى العرب كلّهم . .

ولذلك جيء بـ(ما) الموصولة دون (مَن) لأنّ معظمَ ما عبد من دون الله أشياء لا تَعْقل ، وقد غلب (ما) لما لا يعقل. ولو أريد بـ«ما لا يَملك» عيسى وأمّه كما في الكشّاف وغيره وجعل الخطاب خاصّا بالنّصارى كان التّعبير عنه بـ«ما» صحيحا لأنّها تستعمل استعمال (مَن)، وكثر في الكلام بحيث يكثر على التّأويل . ولكن قد يكون التّعبير بمَن أظهر .

ومعنى «لا يملك ضَرّا» لا يقدر عليه ،وحقيقة معنى الملك التمكّن من التّصرف بدون معارض، ثم أطلق على استطاعة التّصرّف في الأشياء بدون عَجز، كما قال قَيس بن الخَطيم :

مَلَكْتُ بها كفّي فأنْهرَ فتقَها ... يرى قائم من دونها ما وراءها

فإنّ كفّه مملوكة له لا محالة، ولكنّه أراد أنّه تمكّن من كفّه تمام التّمكن فدفع به الرّمح دفعة عظيمة لم تخنه فيها كفّه . ومن هذا الاستعمال نشأ إطلاق الملك بمعنى الاستطاعة القويّة الثّابتة على سبيل المجاز المرسل كما وقع في هذه الآية ونظائرها « ولا يملكون لأنفسهم ضرّا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا — قل لا أملك لنفسي ضرّا ولا نفعا — إنّ الّذين تعبدون من دون الله لا يَمْلكون لكم رزقا » . فقد تعلّق فعل الملك فيها بمعان لا بأشياء وذوات ، وذلك لا يكون إلاّ على جعل الملك بمعنى الاستطاعة القويّة ألا ترى إلى عطف نفي على نفي الملك على وجه التّرقّي في قوله تعالى « ويعبدون من دون الله ما لا يّملك رزقا من السماوات والارض شيئا ولا يستطيعون » في سورة النّحل. وقد تقدّم آنفا استعمال آخر في قوله « قل فمن يملك من الله شيئا إن أرادَ أن يهلك المسيح ابن مريم » .

وقُدّم الضرّ على النّفع لأنّ النّفوس أشدّ تطلّعا إلى دفعه من تطلّعها إلى جلب النّفع، فكان أعظمَ ما يدفعهم إلى عبادة الأصنام أنْ يستدفعوا بها الأضرار بالنّصر على الأعداء وبتجنّبها إلحاق الإضرار بعابديها .

ووجه الاستدلال على أنّ معبوداتهم لا تملك ضرّا ولا نفعا، وقوع الأضرار بهم وتخلّف النّفع عنهم .

فجملة « والله هو السميع العليم » في موضع الحال، قُصر بواسطة تعريف الجزأين وضمير الفصل، سببُ النّجدة والإغاثة في حالي السؤال وظهور الحالة ، على الله تعالى قصرَ ادّعاء بمعنى الكمال، أي ولا يسمع كلّ دعاء ويعلم كلّ احتياج إلاّ الله تعالى، أي لا عيسى ولا غيره ممّا عُبِد من دون الله .

فالواو في قوله «والله هو السّميع العليم» واو الحال. وفي موقع هذه الجملة تحقيق لإبطال عبادتهم عيسى ومريم من ثلاثة طرق: طريق القصر وطريق ضمير الفصل وطريق جملة الحال باعتبار ما تفيده من مفهوم مخالفه .

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾ 77

الخطاب لعموم أهل الكتاب من اليهود والنّصارى، وتقدّم تفسير نظيره في آخر سورة النّساء .

والغلوّ مصدر غلا في الأمر : إذا جاوز حدّه المعروف . فالغلوّ الزّيادة في عمل على المتعارف منه بحسب العقل أو العادة أو الشرع .

وقوله « غيرَ الحقّ » منصوب على النّيابة عن مفعول مطلق لفعل «تغلوا» أي غلوّا غير الحقّ ، وغير الحقّ هو الباطل . وعدل عن أن يقال باطلا إلى «غيرَ الحقّ» لما في وصف غير الحقّ من تشنيع الموصوف. والمراد أنّه مخالف للحقّ المعروف فهو مذموم؛ لأنّ الحقّ محمود فغيره مذموم . وأريد أنّه مخالف للصّواب احترازا عن الغلوّ الّذي لا ضير فيه، مثل المبالغة في الثّناء على العمل الصّالح من غير تجاوز لما يقتضيه الشرع . وقد أشار إلى هذا قوله تعالى « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحقّ » في سوّرة النّساء. فمن غُلوّ اليهود تجاوزُهم الحدّ في التّمسك بشرع التّوراة بعد رسالة عيسى ومحمد — عليهما الصّلاة والسّلام —. ومن غلوّ النّصارى دعوى إلهيّة عيسى وتكذيبُهم محمدا — صلّى الله عليه وسلّم —. ومن الغلوّ الّذي ليس باطلا ما هو مثل الزّيادة في الوضوء على ثلاث غسلات فإنّه مكروه .

وقوله « ولا تتّبعوا أهواءَ قوم قد ضلّوا من قبل » عطف على النّهي عن الغلوّ، وهو عطف عامّ من وجه على خاصّ من وجه؛ ففيه فائدة عطف العامّ على الخاصّ وعطف الخاصّ على العامّ ، وهذا نهي لأهل الكتاب الحاضرين عن متابعة تعاليم الغُلاة من أحبارهم ورُهبانهم الّذين أساءوا فهم الشريعة عن هوى منهم مخالف للدّليل. فلذلك سمّي تغاليهم أهواء، لأنّها كذلك في نفس الأمر وإن كان المخاطبون لا يعرفون أنّها أهواء فضلّوا ودعوا إلى ضلالتهم

فأضلّوا كثيرا مثل (قيافا) حبر اليهود الّذي كفّر عيسى – عليه السّلام – وحكم بأنّه يقتل ، ومثل المجمع الملكاني الّذي سجّل عقيدة التثليث .

وقوله « من قبلُ » معناه من قبلكم. وقد كثر في كلام العرب حذف ما تضاف إليه قبلُ وبعدُ وغيرُ وحسبُ ودونَ وأسماء الجهات ، وكثر أن تكون هذه الأسماء مبنيّة على الضمّ حينئذ، ويندر أن تكون معربة إلاّ إذا نُكّرت. وقد وجّه النحويّون حالة إعراب هذه الأسماء إذا لم تنكّر بأنّها على تقدير لفظ المضاف إليه تفرقة بين حالة بنائها الغالبة وحالة إعرابها النّادرة، وهو كشف لسر لطيف من أسرار اللّغة .

وقوله «وضلّوا عن سواء السّبيل» مقابل لقوله «قد ضلّوا من قبلُ» فهذا ضلال آخر، فتعيّن أنّ سواءالسّبيل الذي ضلّوا عنه هو الإسلام .

والسواء المستقيمُ، وقد استعير للحقّ الواضح، أي قد ضلّوا في دينهم من قبل مجيء الإسلام وضلّوا بعدَ ذلك عن الإسلام .

وقيل: الخطاب بقوله «يأهل الكتاب» للنّصارى خاصّة، لأنّه ورد عقب مجادلة النّصارى وأنّ المراد بالغلوّ التّثليث، وأنّ المراد بالقوم الّذين ضلّوا من قبل هم اليهود. ومعنى النّهي عن متابعة أهوائهم النّهي عن الإتيان بمثل ما أتوا به بحيث إذا تأمّل المخاطبون وجدوا أنفسهم قد اتّبعوهم وإن لم يكونوا قاصدين متابعتهم؛ فيكون الكلام تنفيرا للنّصارى من سلوكهم في دينهم المماثل لسلوك اليهود، لأنّ النّصارى يبغضون اليهود ويعرفون أنّهم على ضلال .

﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ 78 كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ 79

جملة « لُعن » مستأنفة استئنافا ابتدائيا فيها تخلّص بديع لتخصيص اليهود بالإنحاء عليهم دون النّصارى. وهي خبريّة مناسبة لجملة «قد ضلّوا من قبل». تتنزّل منها منزلة الدّليل؛ لأنّ فيها استدلالا على اليهود بما في كتبهم وبما في كتب النّصارى . والمقصود إثبات أنّ الضّلال مستمرّ فيهم فإنّ ما بين داوود وعيسى أكثرُ من ألف سنة .

و(على) في قوله « على لِسانِ داوود » للاستعلاء المجازي المستعمل في تمكّن الملابسة، فهي استعارة تبعيّة لمعنى باءِ الملابسة مثل قوله تعالى « أولئك على هدى من ربّهم »، قصد منها المبالغة في الملابسة. أي لُعنوا بلسان داوود ، أي بكلامه الملابس للسانه . وقد ورد في سفر الملوك وفي سفر المزّامير أنّ داوود لعَن الّذين يبدّلون الدّين ؛ وجاء في المزمور الثّالث والخمسين « الله من السّماء أشرفَ على بني البشر لينظر هل مِن فاهم ٍ طالبِ الله كلّهم قد ارتدّوا معا فَسدوا — ثم قال — أخزيتُهم لأنّ الله قد رفضهم ليت من صهيون خلاص إسرائيل » وفي المزمور 109 «قد انفتحَ عليّ فم الشرّير وتكلّموا معي بلسان كذب أحاطوا بي وقاتلوني بلا سبب — ثمّ قال — ينظرون إليّ ويُنغضُون رؤوسهم — ثمّ قال — أمّا هُم فيُلعنون وأمّا أنتَ فتُبارك ، قاموا وخُزُوا أمّا عبدك فيفرح » ذلك أنّ بني إسرائيل كانوا قد ثاروا على داوود مع ابنه ابشلوم. وكذلك لَعنُهم على لسان عيسى متكرّر في الأناجيل . و « ذَلك » إشارة إلى اللّعن المأخوذ من لُعن أو إلى الكلام السابق بتأويل المذكور. والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا؛ كأنّ سائلا يسأل عن موجب هذا اللّعن فأجيب بأنّه بسبب عصيانهم وعدوانهم، أي لم يكن بلا سبب . وقد أفاد اسم الإشارة مع باء السّببيّة ومع وقوعه في جوَاب سؤال مقدّر أفاد مجموعُ ذلك مُفاد القصر، أي ليس لعنهم إلاّ بسبب عصيانهم كما أشار إليه في الكشّاف وليس في الكلام صيغة قصر، فالحصر مأخوذ من مجموع الأمور الثّلاثة. وهذه النّكتة من غرر صاحب الكشّاف . والمقصود من الحَصْر أن لا يضلّ النّاس في تعليل سبب اللّعن فربّما أسندوه إلى سبب غير ذلك على عادة الضّلاّل في العناية بالسفاسف

والتّفريط في المهمّات، لأنّ التفطّن لأسباب العقوبة أوّل درجات التّوفيق. ومَثَل ذلك مثَل البُلْه من النّاس تصيبهم الأمراض المعْضلة فيحسبونها من مسّ الجنّ أو من عين أصابتهم ويعرضون عن العِلل والأسباب فلا يعالجونها بدوائهـا .

و(ما) في قوله «بما عصوا» مصدريّة،أي بعصيانهم وكونهم معتدين، فعُدل عن التّعبير بالمصدرين إلى التعبير بالفعلين مع (ما) المصدرية ليفيد الفعلان معنى تَجدّد العصيان واستمرار الاعتداء منهم، ولتفيد صيغة المضي أنّ ذلك أمر قديم فيهم، وصيغة المضارع أنّه متكرّر الحدوث . فالعصيان هو مخالفة أوامر الله تعالى . والاعتداء هو إضرار الأنبياء . وإنّما عبّر في جانب العِصيان بالماضي لأنّه تقرّر فلم يَقبل الزّيادة،وعُبّر في جانب الاعتداء بالمضارع لأنّه مستمرّ،فإنّهم اعتدوا على محمّد — صلّى الله عليهوسلّم — بالتّكذيب والمنافقةومحاولةالفتك والكيد.

وجملة « كانوا لا يتناهَوْن عن منكر فعلوه » مستأنفة استئنافا بيانيا جوابا لسؤال ينشأ عن قوله «ذلك بما عَصوا»،وهو أن يقال كيفَ تكون أمّة كلّها مُتمالئة على العصيان والاعتداء، فقال «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه». وذلك أن شأنّ المناكر أن يبتدئها الواحد أو النّفَر القليل، فإذا لم يجدوا من يغيّر عليهم تزايدوا فيها ففشت واتّبَع فيها الدّهماءُ بعضهم بعضا حتّى تعمّ ويُنسى كونها مناكرَ فلا يَهتدي النّاس إلى الإقلاع عنها والتّوبةِ منها فتصيبهم لعنة الله. وقد روى التّرمذي وأبو داوود من طرق عن عبد الله بن مسعود بألفاظ متقاربة قال : قال رسول الله :— صلى الله عليه وسلم — كانَ الرجل من بني إسرائيل يلقَى الرجل إذا رآه على الذنب فيقول : يا هذا اتّقِ الله ودَع ما تصنع، ثمّ يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيلَه وخليطَه وشريكَه، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داوود وعيسى بن مريم، ثُمّ قرأ «لُعن الّذين كفروا من بني إسرائيل» إلى قوله «فاسقون» ثُمّ قال «والّذي نفسي بيده لتأمُرُنّ بالمعروف ولتَنْهَوُنّ عن المنكر ولتأخُذُنّ على يد الظّالم ولتأطُرُنّهُ على الحقّ أطْرا أوْ ليَضربَنّ الله قلوبَ بعضكم على بعض أو ليلعنُكم كما لعنهم » .

وأطلق التناهي بصيغة المفاعلة على نهي بعضهم بعضا باعتبار مجموع الأمّة وأنّ ناهيَ فاعل المنكر منهم هو بصدد أن يَنهاه المنهيّ عندما يرتكب هو مُنكرا فيحصل بذلك التّناهي. فالمفاعلة مقدّرة وليست حقيقيّة، والقرينة عموم الضّمير في قوله «فَعَلوه»، فإنّ المنكر إنّما يفعله بعضهم ويسكُت عليه البعض الآخر؛ وربّما فعَل البعضُ الآخر منكرا آخرَ وسَكت عليه البعض الّذي كان فعَل منكرا قبله وهكذا، فهم يصانعون أنفسهم.

والمراد «بما يفعلون» تَرْكُهم التناهيَ.

وأطلق على ترك التناهي لفظ الفعل في قوله «لبئس ما كانوا يفعلون» مع أنّه ترك، لأنّ السكوت على المنكر لا يخلو من إظهار الرّضا به والمشاركة فيه.

وفي هذا دليل للقائلين من أيمّة الكلام من الأشاعرة بأنّه لا تكليف إلاّ بفعل، وأنّ المكلّف به في النّهي فعْل، وهو الانتهاء، أي الكفّ، والكفّ فعل، وقد سمّى الله الترك هنا فِعلا. وقد أكّد فعل الذّم بإدخال لام القسم عليه للإقصاء في ذمّه.

﴿تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي ٱلْعَذَابِ هُمْ خَـٰلِدُونَ 80 وَلَوْ كَانُوا۟ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَـٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَـٰسِقُونَ 81﴾

استئناف ابتدائي ذُكر به حال طائفة من اليهود كانوا في زمن الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – وأظهروا الإسلام وهم معظم المنافقين وقد دلّ على ذلك قوله «يتولّوْن الّذين كفروا»، لأنّه لا يستغرب إلاّ لكونه صادرا ممّن أظهروا الإسلام فهذا انتقال لشناعة المنافقين. والرؤية في قوله «ترى» بَصريّة، والخطاب للرّسول. والمراد بـ«كثيرمنهم» كثير من يهود المدينة، بقرينة قوله «ترى»، وذلك

أنّ كثيرا من اليهود بالمدينة أظهروا الإسلام نفاقا، نظرا لإسلام جميع أهل المدينة من الأوس والخزرج فاستنكر اليهود أنفسهم فيها، فتظاهروا بالإسلام ليكونوا عينا ليهود خَيبر وقُريظة والنضير . ومعنى «يتولّون» يتّخذونهم أولياء. والمراد بالّذين كفروا مشركو مكّة ومَنْ حَول المدينة من الأعراب الذين بقُوا على الشرك.ومن هؤلاء اليهود كَعْبُ بن الأشرف رئيسُ اليهود فإنّه كان مواليا لأهل مكّة وكان يغريهم بغزو المدينة. وقد تقدّم أنّهم المراد في قوله تعالى « ألم تر إلى الّذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطّاغوت ويقولون للّذين كفروا هؤلاء أهدى من الّذين آمنوا سبيلا » .

وقوله « أنْ سخط عليهم » (أنْ) فيه مصدريّة دخلت على الفعل الماضي وهو جائز، كما في الكشّاف كقوله تعالى « ولولا أنْ ثَبَّتْنَاك » ، والمصدر المأخوذ هو المخصوص بالذمّ. والتّقدير : لبئس ما قدمت بهم أنفسهم سُخْطُ اللهِ عليهم ، فسُخط الله مذموم. وقد أفاد هذا المخصوص أنّ الله قد غضب عليهم غضبا خاصّا لموالاتهم الّذين كفروا، وذلك غير مصرّح به في الكلام فهذا من إيجاز الحذف . ولك أن تجعل المراد بسخط الله هو اللّعنة الّتي في قوله « لُعِن الّذين كفروا من بني إسرائيل ». وكون ذلك ممّا قدّمت لهم أنفسهم معلوم من الكلام السابق .

وقوله «ولو كانوا يؤمنون بالله والنّبيء» إلخ الواو للحال من قوله «ترى كثيرا منهم» باعتبار كون المراد بهم المتظاهرين بالإسلام بقرينة ما تقدّم، فالمعنى : ولو كانوا يؤمنون إيمانا صادقا ما اتّخذوا المشركين أولياء . والمراد بالنّبيء محمّد ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ، وبما أنزل إليه القرآن،وذلك لأنّ النّبيء نهَى المؤمنين عن موالاة المشركين، والقرآن نهى عن ذلك في غير ما آية. وقد تقدّم في قوله « لا يتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين » . وقد جعل موالاتهم للمشركين علامة على عدم إيمانهم بطريقة القياس الاستثنائي،لأنّ المشركين أعداء الرّسول فموالاتهم لهم علامة على عدم الإيمان به. وقد تقدّم ذلك في سورة آل عمران .

وقوله «ولكنّ كثيرا منهم فاسقون» هو استثناء القياس، أي ولكنّ كثيرا من بني إسرائيل «فاسقون» . فالضمير عائد إلى ما عاد إليه ضمير «ترى كثيرا منهم» «وفاسقون» كافرون، فلا عَجَب في موالاتهم المشركين لاتّحادهم في مناواة الإسلام. فالمراد بالكثير في قوله «ولكنّ كثيرا منهم فاسقون» عين المراد من قوله «ترى كثيرا منهم يتولّون الّذين كفروا» فقد أعيدت النكرة نكرة وهي عين الأولى إذ ليس يلزم إعادتها معرفة. ألا ترى قوله تعالى « فإنّ مع العسر يسرا إنّ مع العسر يسرا » . وليس ضمير «منهم» عائدا إلى «كثير» إذ ليس المراد أنّ الكثير من الكثير فاسقون بل المراد كلّهم .

سـورة النسـاء

ســــورة المـائــــدة

تفسير

التحرير والتنوير

تأليف

سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

الجزء السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

* * *

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ 82 وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ 83 وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ 84 ﴾

فذلكة لما تقدّم من ذكر ما لاقى به اليهود والنصارى دعوة الاسلام من الإعراض على تفاوت فيه بين الطائفتين؛ فإنّ الله شنّع من أحوال اليهود ما يعرف منه عداوتهم للاسلام إذ قال : « وليزيدنّ كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربّك طغيانا وكفرا » ، فكرّرها مرّتين وقال : « ترى كثيرا منهم يتولّون الذين كفروا » وقال : « وإذا جاؤوكم قالوا آمنّا وقد دخلوا بالكفر » فعلم تلوّنهم في مضارّة المسلمين وأذاهُم . وذكر من أحوال النصارى ما شنّع به عقيدتهم ولكنّه لم يحك عنهم ما فيه عداوتهم المسلمين وقد نهى المسلمين عن اتّخاذ الفريقين أولياء في قوله : « يأيّها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنصارى أولياء » الآية . فجاء قوله : « لتجدنّ أشدّ الناس عداوة » الآية فذلكة لحاصل ما تكنّه ضمائر الفريقين نحو المسلمين ، ولذلك فُصلت ولم تعطف .

واللام في « لتجدنّ » لام القسم يقصد منها التأكيد ، وزادته نون التوكيد تأكيدا .

والوجدان هنا وِجدان قلبي ، وهو من أفعال العِلم ، ولذلك يُعدّى إلى مفعولين، وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولتجدنّهم أحرصَ النّاس على حياة » في سورة البقرة .

وانتصب « عداوة » على تمييز نسبة « أشدّ » الى النّاس، ومثله انتصاب « مودّة ».

وذكر المشركين مع اليهود لمناسبة اجتماع الفريقين على عداوة المسلمين ، فقد ألّف بين اليهود والمشركين بُغض الإسلام ؛ فاليهود للحسد على مجيء النبوءة من غيرهم ، والمشركون للحسد على أن سبقهم المسلمون بالاهتداء إلى الدين الحقّ ونبذ الباطل .

وقوله « ولتجدنّ أقربهم مودّة » أي أقرب النّاس مودّة للذين آمنوا ، أي أقرب الناس من أهل الملل المخالفة للاسلام . وهذان طرفان في معاملة المسلمين . وبين الطرفين فِرق متفاوتة في بغض المسلمين ، مثل المجوس والصابئة وعبدةِ الأوثان والمعطّلة .

والمراد بالنصارى هنا الباقون على دين النصرانية لا محالة، لقوله : « أقربهم مودّة للذين آمنوا ». فأمّا من آمن من النصارى فقد صار من المسلمين .

وقد تقدّم الكلام على نظير قوله : « الذين قالوا إنّا نصارى » في قوله تعالى « ومن الذين قالوا إنّا نصارى أخذنا ميثاقهم »، المقصودِ منه إقامة الحجّة عليهم بأنّهم التزموا أن يكونوا أنصارا لله « قال الحواريّون نحن أنصار اللهِ » ، كما تقدّم في تفسير نظيره . فالمقصود هنا تذكيرهم بمضمون هذا اللقب ليزدادوا من مودّة المسلمين فيتّبعوا دين الإسلام .

وقوله « ذلك » الإشارة إلى الكلام المتقدّم ، وهو أنّهم أقرب مودة للذين آمنوا .

والباء في قوله « بأنّ منهم قسّيسين » باء السببية ، وهي تفيد معنى لام التعليل .

والضمير في قوله « منهم » راجع إلى النصارى .

والقِسّيسون جمع سلامة لقِسّيس بوزن سِجّين . ويقال قَسّ — بفتح القاف وتشديد السين — وهو عالم دين النصرانية . وقال قطرب : هي بلغة الروم . وهذا ممّا وقع فيه الوفاق بين اللغتين .

والرهبان هنا جمع راهب ، مثل رُكْبان جمع راكب ، وفُرسان جمع فارس ، وهو غير مقيس في وصفٍ على فاعل . والراهب من النصارى المنقطع في دير أو صومعة للعبادة . وقال الراغب : الرهبان يكون واحدا وجمعا ، فمَن جعله واحدا جمعَه على رهابين ورَهابنة . وهذا مرويّ عن الفرّاء . ولم يحك الزمخشري في الأساس أنّ رهبان يكون مفردا . وإطلاقه على الواحد في بيت أنشده ابن الأعرابي :

لو أبصرَتْ رهبانَ دَيرٍ بالجَبَل   لانحدر الرّهْبانُ يَسْعى ويزِل

وإنّما كان وجود القسّيسين والرهبان بينهم سببا في اقتراب مودّتهم من المؤمنين لما هو معروف بين العرب من حُسن أخلاق القسّيسين والرهبان وتواضعهم وتسامحهم . وكانوا منتشرين في جهات كثيرة من بلاد العرب يعمّرون الأديرة والصّوامع والبِيَع ، وأكثرهم من عرب الشام الذين بلغَتْهم دعوة النصرانية على طريق الروم ، فقد عرفهم العرب بالزهد ومسالمة الناس وكثر ذلك في كلام شعرائهم . قال النابغة :

لو أنّها برزت لأ شمَط راهبٍ   عبدَ الاله صَرورة مُتَعَبِّد
لرَنَا لطلعتها وحسن حديثها   ولخَالَه رَشَدا وإن لَم يَرْشَد

فوجود هؤلاء فيهم وكونهم رؤساء دينهم ممّا يكون سببا في صلاح أخلاق أهل ملّتهم . والاستكبار السين والتاء فيه للمبالغة . وهو يطلق على

التكبّر والتعاظم ، ويطلق على المكابرة وكراهية الحقّ ، وهما متلازمان .
فالمراد من قوله « لا يستكبرون » أنَّهم متواضعون منصفون .

وضمير « وأنّهم لا يستكبرون » يجوز أن يعود إلى ما عاد إليه ضمير « بأنّ منهم » ، أي وأنّ الذين قالوا إنّا نصارى لا يستكبرون ، فيكون قد أثبت التواضع لجميع أهل ملّة النصرانية في ذلك العصر . وقد كان نصارى العرب متحلّينَ بمكارم من الأخلاق . قال النابغة يمدح آل النعمان الغساني وكانوا متنصّرين :

مَجَلَّتُهم ذاتُ الإلهِ ودينُهم قويم فما يرجُون غيرَ العواقب
ولا يحسبون الخيرَ لا شرّ بعده ولا يحسبون الشرّ ضربة لازب

وظاهر قوله « الّذين قالوا إنّا نصارى » أنّ هذا الخُلُق وصف للنصارى كلّهم من حيث إنّهم نصارى فيتعيّن أن يحمل الموصول على العموم العُرفي ، وهم نصارى العرب ، فإنّ اتّباعهم النصرانية على ضعفهم فيها ضَمّ إلى مكارم أخلاقهم العربية مكارمَ أخلاق دينية ، كما كان عليه زهير ولبيد ووَرَقة بنُ نوفل وأضرابهم .

وضمير « وأنّهم لا يستكبرون » عائد إلى « قسّيسين ورهبانا » لأنّه أقرب في الذكر ، وهذا تشعر به إعادة قوله « وأنّهم » ، ليكون إيماء إلى تغيير الأسلوب في معاد الضمير ، وتكون ضمائر الجمع من قوله « وإذا سَمعوا — إلى قوله — فأثابهم الله » تابعة لضمير « وأنّهم لا يستكبرون » .

وقرينة صرف الضمائر المتشابهة إلى مَعَادَين هي سياق الكلام . ومثله وارد في الضمائر كقوله تعالى « وعَمَرُوها أكثَرَ ممَّا عَمَرُوها » . فضمير الرفع في « عمروها » الأول عائد إلى غير ضمير الرفع في « عمروها » الثاني . وكقول عبّاس بن مرداس :

عُدْنَا ولولاَ نَحْنُ أَحْدَقَ جَمْعُهُم بالمسلمين وأحرزُوا مَا جَمَّعوا

يريد بضمير (أحرزوا) جماعة المشركين ، وبضمير (جمّعوا) جماعة المسلمين .

ويعضّد هذا ما ذكره الطبرى والواحدي وكثير من المفسّرين عن ابن عبّاس ومجاهد وغيرهما : أنّ المعنيّ في هذه الآية ثمانية من نصارى الشام كانوا في بلاد الحبشة وأتوا المدينة مع اثنين وستّين راهبا من الحبشة مصاحبين للمسلمين الذين رجعوا من هجرتهم بالحبشة وسمعوا القرآن وأسلموا . وهم : بَحيرا الراهب ، وإدريس ، وأشرف ، وأبرهة ، وثمامة ، وقثم ، ودريد ، وأيمن ، أي ممَّن يحسنون العربية ليتمكّنوا من فهم القرآن عند سماعه . وهذا الوفد ورد إلى المدينة مع الذين عادوا من مهاجرة الحبشة ، سنة سبع فكانت الإشارة اليهم في هذه الآية تذكيرا بفضلهم . وهي من آخر ما نزل ولم يعرف قوم معيّنون من النصارى أسلموا في زمن الرسول – صلّى الله عليْه وسلّم –. ولَعلّ اللهَ أعلَم رسوله بفريق من النصارى آمنوا بمحمد – صلّى الله عليْه وسلّم – في قلوبهم ولم يتمكّنوا من لقائه ولا من إظهار إيمانهم ولم يبلغهم من الشريعة إلاّ شيء قليل تمسّكوا به ولم يعلموا اشتراط إظهار الإيمان المسمّى بالإسلام ؛ وهؤلاء يشبه حالهم حالَ من لم تبلغه الدعوة ، لأنّ بلوغ الدعوة متفاوت المراتب . ولعلّ هؤلاء كان منهم من هو بأرض الحبشة أو باليمن . ولا شكّ أنّ النجاشي (أصْحَمة) منهم . وقد كان بهذه الحالة أخبر عنه بذلك النّبيء – صلّى الله عليْه وسلّم – .

والمقصود أنّ الأمّة التي فيها أمثال هؤلاء تكون قريبة من مودّة المسلمين .

والرسول هو محمّد – صلّى الله عليْه وسلّم – كما هو غالب عليه في إطلاقه في القرآن . وما أنزل إليه هو القرآن .

والخطاب في قوله «ترى أعينهم» للنبيء — صلّى الله عليه وسلّم — . إن كان قد رأى منهم مَن هذه صفته ، أو هو خطاب لكلّ من يصحّ أن يَرى . فهو خطاب لغير معيّن ليعمّ كلّ من يخاطب .

وقوله : «تفيض من الدمع» معناه يفيضُ منها الدمع لأنّ حقيقة الفيض أن يسند إلى المائع المتجاوز حَاوِيه فيسيل خارجا عنه . يقال : فاض الماء ، إذا تجاوز ظرفه . وفاض الدمع إذا تجاوز ما يغرورق بالعين .

وقد يسند الفَيْض إلى الظرف على طريقة المجاز العقلي ، فيقال : فاض الوادي ، أي فاض ماؤُه ، كما يقال : جرَى الوادي ، أي جرى ماؤه . وفي الحديث : «ورَجُل ذكر الله خَاليـا فَفَاضَتْ عيناه» . و قد يقرنون هذا الإسناد بتمييز يكون قرينة للإسناد المجازي فيقولون : فاضت عينه دمعا ، بتحويل الإسناد المسمّى تمييزَ النسبة ، أي قرينة النسبة المجازية . فأمّا ما في هذه الآية فإجراؤه على قول نحاة البصرة يمنع أن يكون (مِنْ) الداخلة على الدمع هي البَيانية التي يجرّ بها اسم التمييز ، لأنّ ذلك عندهم ممتنع في تمييز النسبة ، فتكون الآية منسوجة على منوال القلب للمبالغة ، قُلِب قولُ الناس المتعارف : فاضَ الدمع من عينِ فلان ، فقيل : «أعينَهم تفيض من الدمع» ، فحرف (مِن) حرف ابتداء .

وإذا أجري على قول نحاة الكوفة كانت (مِن) بيانية جارّة لاسم التمييز . وتعريف الدمع تعريف الجنس ، مثل : طبتَ النَّفْسَ .

و(مِنْ) في قوله «مِمَّا عرفوا» تعليلية ، أي سببُ فيضها ما عرفوا عند سماع القرآن من أنّه الحقّ الموعود به . فـ(مِن) قائمة مقام المفعول لأجله كما في قوله : «تـ لّوا وأعينهم تفيض من الدمع حزَنا» ، أي ففاضت أعينهم من انفعال البهجة بأن حضروا مشهد تصديق عيسى فيما بَشّر به ، وأن حضروا الرسول الموعود به ففازوا بالفضيلتين . و (مِن) في قوله

« من الحقّ » بيانية . أي ممّا عرفوا ، وهو الحقّ الخاصّ . أو تبعيضية ، أي ممّا عرفوه وهو النبيء الموعود به الذي خبره من جملة الحقّ الذي جاء به عيسى والنبيئون من قبله .

وجملة « يقولون » حال ، أي تفيض أعينهم في حال قولهم هذا . وهذا القول يجوز أن يكون علنا ، ويجوز أن يكون في خويّصّتهم .

والمراد بالشاهدين الذين شهدوا بعثة الرسل وصدّقوهم . وهذه فضيلة عظيمة لم تحصُل إلاّ في أزمان ابتداء دعوة الرسل ولا تحصل بعد هذه المرّة . وتلك الفضيلة أنّها المبادرة بتصديق الرسُل عند بعثتهم حين يكذبهم الناس بادىءَ الأمر ، كما قال ورقة : يا ليتني أكون جَذَعا إذْ يُخرجك قومك . أي تكذيبا منهم . أو أرادوا فاكتبنا مع الشاهدين الذين أنبأهم عيسى — عليه السلام — ببعثة الرسول الذي يجيء بعده ، فيكونوا شهادة على مجيئه وشهادة بصدق عيسى . ففي إنجيل متّى عدد 24 من قول عيسى « ويقوم أنبياء كذَبَة كثيرون ويُضِلّون كثيرين ولكن الذي يصبر إلى المنتهى فهذا يخلص ويفوز ببشارة الملكوت هذه شهادةً لجميع الأمم » . وفي إنجيل يُوحَنّا عدد 15 من قول عيسى « ومتى جاء المُعَزّي روحُ الحقّ الذي من عند الأبِ ينبثقُ فهو يشهدُ لي وتشهدون أنتم أيضا لأنّكم معي من الابتداء » . وإنّ لكلمة « الحقّ » وكلمة « الشاهدين » في هذه الآية موقعا لا تغني فيه غيرهما لأنّهما تشيران إلى ما في بشارة عيسى — عليه السلام — .

وقوله « وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحقّ » ، هو من قولهم ، فيحتمل أنّهم يقولونه في أنفسهم عندما يخامرهم التردّد في أمر النزوع عن دينهم القديم إلى الدخول في الإسلام . وذلك التردّد يعرض للمعتقد عند الهمّ بالرجوع عن اعتقاده وهو المسمّى بالنظر ؛ ويحتمل أنّهم يقولونه لمن يعارضهم من أهل ملّتهم أو من إخوانهم ويشكّكهم فيما عزموا عليه ، ويحتمل أنّهم يقولونه لمن يعيّرهم من اليهود

أو غيرهم بأنّهم لم يتصلّبوا في دينهم . فقد قيل : إنّ اليهود عيّروا النفر الذين أسلموا ، إذا صحّ خبر إسلامهم . وتقدّم القول في تركيب « ما لنا لا نفعل » عند قوله تعالى « ومالكم لا تُقاتلون في سبيل الله » في سورة النساء .

وجملة « ونطمَع » يجوز أن تكون معطوفة على جملة « ما لنا لا نؤمن ». ويحتمل أن تكون الواو للحال ، أي كيف نترك الإيمان بالحقّ وقد كنّا من قبل طامعين أن يجعلنا ربّنا مع القوم الصالحين مثل الحواريّين ، فكيف نُفلت ما عَنّ لنا من وسائل الحصول على هذه المنقبة الجليلة . ولا يصحّ جعلها معطوفة على جملة « نؤمن » لئلا تكون معمولة للنفي ، إذ ليس المعنى على ما لنا لا نطمع ، لأنّ الطمع في الخير لا يتردّد فيه ولا يلام عليه حتّى يَحتاج صاحبه إلى الاحتجاج لنفسه بـ (ما لنا لا نفعل) .

﴿ فَأَثَـٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ 85 ﴾

تفريع على قوله يقولون : ربّنا ءامنّا .. » إلى آخر الآية . ومعنى (أثابهم) أعطاهم الثواب . وقد تقدّم القول فيه عند تفسير قوله تعالى : « لَمَثُوبة من عند الله خير » في سورة البقرة .

والباء في قوله « بما قالوا » للسببية . والمراد بالقول القول الصادق وهو المطابق للواقع ، فهو القول المطابق لاعتقاد القلب ، وما قالوه هو ما حكي بقوله تعالى « يقولون ربّنا آمنّا فاكتبنا مع الشاهدين .. » الآية . وأثابَ يتعدّى إلى مفعولين على طريقة باب أعطى ، « فجنّاتٍ » مفعوله الثاني ، وهو المعطَى لهم . والإشارة في قوله « وذلك جزاء المحسنين » إلى الثواب المأخوذ من « أثابهم » ولك أن تجعل الإشارة إلى المذكور وهو الجنّات وما بها من الأنهار وخلودهم فيها . وقد تقدّم نظير ذلك عند قوله تعالى في سورة البقرة « عوَان بيْنَ ذلك » .

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴾ 86

هذا تتميم واحتراس ، أي والذين كفروا من النصارى وكذّبوا بالقرآن هم بضدّ الذين أثابهم الله جنّات تجري من تحتها الأنهار .

وأصحاب الجحيم ملازموه . والجحيم جهنّم . وأصل الجحيم النار العظيمة تجعل في حفرة ليدوم لهيبها . يقال : نار جَحْمة ، أي شديدة اللهب. قال بعض الطائيين من الجاهلية من شعراء الحماسة :

نَحن حبسنَا بني جَديلةَ في نار من الحرب جَحْمَةِ الضرم

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ 87 وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ 88 ﴾

استئناف ابتدائي خطاب للمؤمنين بأحكام تشريعية ، وتكملة على صورة التفريع جاءت لمناسبة ما تقدّم من الثناء على القسّيسين والرهبان . وإذ قد كان من سنّتهم المبالغة في الزهد وأحدثوا رهبانية من الانقطاع عن التزوّج وعن أكل اللحوم وكثير من الطيّبات كالتدهُّن وترفيه الحالة وحُسن اللباس ، نبّه الله المؤمنين على أنّ الثناء على الرهبان والقسّيسين بما لهم من الفضائل لا يقتضي اطّراد الثناء على جميع أحوالهم الرهبانيّة . وصادف أن كانَ بعض أصحاب رسول الله ـصلى الله عليه وسلمـ قد طمَحت نفوسهم إلى التقلّل من التعلّق بلذائذ العيش اقتداء بصاحبهم سيّد الزاهدين ـ صلى الله عليه وسلّم ـ . روى الطبري والواحدي أنّ نفرًا تنافسوا في الزهد . فقال أحدُهم : أمّا أنا فأقوم الليل

لا أنام ، وقال الآخر : أمّا أنا فأصوم النهار ، وقال آخر : أمّا أنا فلا آتي النساء ، فبلغ خبرُهم رسولَ الله — صلّى الله عليه وسلّم — فبعث إليهم ، فقال : « ألَمْ أُنبَّأْ أنّكم قلتم كذا . قالوا : بَلَى يا رسول الله ، وما أرَدْنا إلاّ الخَيْر ، قال : لكنّي أقوم وأنام ، وأصوم وأفطر ، وآتي النساء ، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي » فنزلت هذه الآية . ومعنى هذا في صحيحي البخاري ومسلم عن أنس بن مالك وليس فيه أنّ ذلك سبب نزول هذه الآية .

ورُوي أنّ ناسا منهم ، وهم : أبو بكر ، وعليّ ، وابن مسعود ، وابن عُمر ، وأبو ذرّ ، وسالم مولى أبي حذيفة ، والمقدادُ بن الأسود ، وسلْمان الفارسي ، ومعقل بن مُقَرّن اجتمعوا في دار عثمان بن مظعون واتّفقوا على أن يرفُضوا أشغال الدنيا ، ويتركوا النساء ويترهّبوا . فقام رسول الله فغلّظ فيهم المقالة ، ثم قال « إنّما هلك من كان قبلكم بالتشديد ، شدّدوا على أنفسهم فشدّد الله عليهم فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع ».. فنزلت فيهم هذه الآية . . وهذا الخبر يقتضي أنّ هذا الاجتماع كان في أول مدّة الهجرة لأنّ عثمان بن مظعون لم يكن له دار بالمدينة وأسكنه النبيء — صلى الله عليه وسلم — في دار أمّ العلاء الأنصارية التي قيل : إنّها زوجة زيد بن ثابت ، وتوفّي عثمان بن مظعون سنة اثنتين من الهجرة . وفي رواية : أنّ ناسا قالوا إنّ النصارى قد حرّموا على أنفسهم فنحن نحرّم على أنفسنا بعض الطيّبات فحرّم بعضهم على نفسه أكل اللحم ، وبعضهم النوم ، وبعضهم النساء ؛ وأنّهم ألزموا أنفسهم بذلك بأيمان حلفوها على ترك ما التزموا تركه . فنزلت هذه الآية .

وهذه الأخبار متظافرة على وقوع انصراف بعض أصحاب رسول الله —صلى الله عليه وسلم— إلى المبالغة في الزهد واردة في الصحيح، مثل حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي . قال : قال لي رسول الله « ألم أُخبَرْ أنّك تقوم الليل وتصوم النهارَ ، قلت : إنّي أفعلُ ذلك . قال : فإنّك إذا فعلتَ هجَمت عينُك ونَفِهَتْ نَفْسك .

وإنّ لنفسك عليك حقّا ولأهلك عليك حقّا ، فصم وأفطر وقُم ونَم » . وحديث سلمان مع أبي الدرداء أنّ سلمان زار أبا الدرداء فصنع أبو الدرداء طعاما فقال لسلمان : كُلْ فإنّي صائم ، فلمّا كانَ الليلُ ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم ، فنام ، ثم ذهب يقوم فقال : نم ، فنام . فلمّا كان آخر اللّيل قال سلمان : قم الآن ، وقال سلمان : إنّ لربّك عليك حقّا ولنفسك عليك حقّا ولأهلك عليك حقّا فأعط كلّ ذي حقّ حقّه . فأتى النبيء — صلّى الله عليه وسلّم — فذكر ذلك له . فقال النبيء عليه الصلاة والسلام : « صدقَ سلمانُ » . وفي الحديث الصحيح أنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — ، قال : أمّا أنا فأقوم وأرقد وأصوم وأفطر وأتزوّج النساء فمن رغب عن سُنّتي فليس منّي .

والنهي إنّما هو عن تحريم ذلك على النفس . أمّا ترك تناول بعض ذلك في بعض الأوقات من غير التزام ولقصد التربية للنفس على التصبّر على الحِرمان عند عدم الوجدان ، فلا بأس به بمقدار الحاجة إليه في رياضة النفس . وكذلك الإعراض عن كثير من الطيّبات للتطلّع على ما هو أعلى من عبادة أو شغل بعمل نافع وهو أعلى الزهد ، وقد كان ذلك سنّة رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — وخاصّة من أصحابه ، وهي حالة تناسب مرتبته ولا تتناسب مع بعض مراتب الناس ، فالتطلّع إليها تعسير ، وهو مع ذلك كان يتناول الطيّبات دون تشوّف ولا تطلّع . وفي تناولها شكر لله تعالى ، كما ورد في قصّة أبي الدحداح حين حَلّ رسولُ الله وأبُو بكر وعمرُ في حائطه وأطعمهم وسقاهم . وعن الحسن البصري : أنّه دُعي إلى طعام ومعه فَرقد السَبَخي (1) وأصحابه فجلسوا على مائدة فيها ألوان من الطعام دجاج مسمَّن وفالَوْذ فاعتزل فرقد ناحية . فسأله الحسن : أصائم أنت ، قال : لا ولكنّي أكره الألوان لأنّي

(1) فرقد بن يعقوب الارميني من اصحاب الحسن توفى سنة 131 نزيل السبخة ، موضع بالبصرة .

لا أؤدّي شكره ، فقال له : الحسن : أفتشرب الماءَ البارد، قال : نعم ، قال : إنّ نعمةَ الله في الماءِ البارد أكثر من نعمته في الفالوْذ .

وليس المراد من النهي أن يلفظ بلفظ التحريم خاصّة بل أن يتركه تشديدا على نفسه سواء لفظ بالتحريم أم لم يلفظ به .

ومن أجل هذا النهي اعتبر هذا التحريم لغوا في الإسلام فليس يلزم صاحبه في جميع الأشياء التي لم يجعل الإسلام للتحريم سبيلا إليها وهي كلّ حال عدا تحريم الزوجة. ولذلك قال مالك فيمن حرّم على نفسه شيئا من الحلال أو عمّم فقال : الحلال عليّ حرام ، أنّه لا شيء عليه في شيء من الحلال إلاّ الزوجة فإنّها تحرم عليه كالبتّات ما لم ينو إخراج الزوجة قبل النطق بصيغة التحريم أو يخرجها بلفظ الاستثناء بعد النطق بصيغة التحريم ، على حكم الاستثناء في اليمين . ووجهه أنّ عقد العصمة يتطرّق إليه التحريم شرعا في بعض الأحوال، فكان التزام التحريم لازما فيها خاصّة ، فإنّه لو حرّم الزوجة وحدها حرمت، فكذلك إذا شملها لفظ عامّ. ووافقه الشافعي. وقال أبو حنيفة : من حرّم على نفسه شيئا من الحلال حَرم عليه تناوُله ما لم يكَفّر كفارة يمين ، فإنْ كفّر حلّ له إلاّ الزوجة . وذهب مسروق وأبو سلمة إلى عدم لزوم التحريم في الزوجة وغيرها .

وفي قوله تعالى « لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » تنبيه لفقهاء الأمّة على الاحتراز في القول بتحريم شيء لم يقم الدليل على تحريمه ، أو كان دليله غير بالغ قوة دليل النهي الوارد في هذه الآية .

ثم إنّ أهل الجاهلية كانوا قد حرّموا أشياء على أنفسهم كما تضمنته سورة الأنعام، وقد أبطلها الله بقوله : «قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرزق»، وقوله « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله » ، وقوله « قُل آلذّكرَيْنِ حَرّم أم الأنثيين – إلى قوله – فمن أظلمْ ممّن افترى على الله كذبا ليُضلّ النّاس بغير علم » ، وغير ذلك من الآيات . وقد كان كثير من العرب قد دخلوا في الإسلام بعد فتح مكّة دفعة واحدة كما

وصفهم الله بقوله « يدخلون في دين الله أفواجا » . وكان قصر الزمان واتّساع المكان حائلين دون رسوخ شرائع الإسلام فيما بينهم، فكانوا في حاجة إلى الانتهاء عن أمور كثيرة فاشية فيهم في مدّة نزول هذه السورة، وهي أيام حجّة الوداع وما تقدّمها وما تأخّر عنها .

وجملة « ولا تعتدوا » معترضة ، لمناسبة أنّ تحريم الطيّبات اعتداء على ما شرع الله ، فالواو اعتراضية . وبما في هذا النهي من العموم كانت الجملة تذييلا .

والاعتداء افتعال العدْو ، أي الظلم . وذِكره في مقابلة تحريم الطيّبات يدلّ على أنّ المراد النهي عن تجاوز حدّ الإذنِ المشروع ، كما قال « تلك حدود الله فلا تعتدوها » . فلمّا نهى عن تحريم الحلال أردفه بالنهي عن استحلال المحرّمات وذلك بالاعتداء على حقوق النّاس ، وهو أشدّ الاعتداء ، أو على حقوق الله تعالى في أمره ونهيه دون حقّ الناس ، كتناول الخنزير أو الميتة . ويعمّ الاعتداءُ في سياق النهي جميع جنسه ممّا كانت عليه الجاهلية من العدوان ، وأعظمه الاعتداء على الضعفاء كالوأْد، وأكلِ مال اليتيم، وعضل الأيامَى، وغير ذلك .

وجملة « إنّ الله لا يحبّ المعتدين » تذييل للّتي قبلها للتحذير من كلّ اعتداء .

وقوله « وكلوا ممّا رزقكم الله حلالا طيّبا » تأكيد للنهي عن تحريم الطيّبات وهو معطوف على قوله « لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » . أي أنّ الله وسّع عليكم بالحلال فلا تعتدوه إلى الحرام فتكفروا النعمة ولا تتركوه بالتحريم فتُعرضوا عن النعمة .

واقتُصِر على الأكل لأنّ معظم ما حرّمه الناس على أنفسهم هو المآكل . وكأنّ الله يعرّض بهم بأنّ الاعتناء بالمهمّات خير من التهمّم بالأكل ، كما قال«ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا» الآية . وبذلك أبطل

ما في الشرائع السابقة من شدّة العناية بأحكام المأكولات . وفي ذلك تنبيه لهذه الأمّة .

وقوله « واتّقوا الله الذي أنتم به مؤمنون » جاء بالموصول للإيماء إلى علّة الأمر بالتقوى ، أي لأنّ شأن الإيمان أن يقتضي التقوى، فلمّا آمنتم بالله واهتديتم إلى الإيمان فكمّلوه بالتقوى . روي أنّ الحسن البصري لقي الفرزدق في جنازة ، وكانا عند القبر ، فقال الحسن للفرزدق : ما أعددتَ لهذا . يعني القبر . قال الفرزدق : شهادة أن لا إله إلاّ الله كذا كذا سنة . فقال الحسن : هذا العمود ، فأين الأطناب .

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ 89

استئناف ابتدائي نشأ بمناسبة قوله « لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » لأنّ التحريم يقع في غالب الأحوال بأيْمان معزومة ، أو بأيمان تجري على اللسان لقصد تأكيد الكلام ، كأنْ يقول: والله لا آكل كذا، أو تجري بسبب غضب. وقيل: إنّها نزلت مع الآية السابقة فلا حاجة لإبداء المناسبة لذكر هذا بعد ما قبله. روى الطبري والواحدي عن ابن عبّاس أنّه لمّا نزل قوله تعالى «يأيّها الّذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » ونهاهم النبيء — صلى الله عليه وسلم — عمّا عزموا عليه من ذلك، كما تقدّم آنفا، قالوا : يا رسول الله ، كيف نصنع بأيماننا التي حلفناها عليها، فأنزل الله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في

أيمانكم » الآية . فشرع الله الكفّارة . وتقدّم القول في نَظير صدر هذه الآية في سورة البَقرة . وتقدّم الاختلاف في معنى لغو اليمين . وليس في شيء من ذلك ما في سبب نزول آية « يأيّها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » ، ولا في جعل مثل ما عزم عليه الذين نزلت تلك الآية في شأنهم من لغو اليمين . فتأويل ما رواه الطبري والواحدي في سبب نزول هذه الآية أنّ حادثة أولئك الذين حرّموا على أنفسهم بعض الطيّبات ألحقت بحكم لغو اليمين في الرخصة لهم في التحلّل من أيمانهم .

وقوله « بما عَقَّدْتُم الأيمان »، أي ما قصدتم به الحلف. وهو يُبيّن مجمل قوله في سورة البقرة « بما كَسَبَتْ قلوبُكم » .

وقَرَأ الجمهورُ «عَقَّدتم» ـ بتشديد القاف ـ . وقرأه حمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وخلَف ـ بتخفيف القاف ـ . وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر « عاقدتم » بألف بعد العين من باب المفاعلة . فأمّا (عقّدتم) بالتشديد فيفيد المبالغة في فعل عقَد ، وكذلك قراءة « عاقدتم » لأنّ المفاعلة فيه ليست على بابها ، فالمقصود منها المبالغة ، مثل عافاه الله . وأمّا قراءة التخفيف فلأنّ مادّة العقد كافية في إفادة التثبيت. والمقصود أنّ المؤاخذة تكون على نية التوثّق باليمين فالتعبير عن التوثّق بثلاثة أفعال في كلام العرب : عقَد المخفّف ، وعقّد المشدّد ، وعَاقَد .

وقوله « ذلك كفّارة أيمانكم » إشارة إلى المذكور ، زيادة في الإيضاح .

والكفّارة مبالغة في كفَر بمعنى ستَر وأزال . وأصل الكَفْر ـ بفتح الكاف ـ الستر .

وقد جاءت فيها دلالتان على المبالغة هما التضعيف والتاء الزائدة، كتاء نسّابة وعلاّمة . والعرب يجمعون بينهما غالبا .

وقوله « إذا حلفتم » أي إذا حلفتم وأردتم التحلّل ممّا حلفتم عليه

فدلالة هذا من دلالة الاقتضاء لظهور أن ليست الكفّارة على صدور الحلف بل على عدم العمل بالحلف لأنّ معنى الكفارة يقتضي حصول إثم ، وذلك هو إثم الحنث .

وعن الشافعي أنّه استدلّ بقوله « كفّارة أيمانكم إذا حلفتم » على جواز تقديم الكفّارة على وقوع الحنث ، فيحتمل أنّه أخذ بظاهر إضافة (كفّارة) إلى (أيمانكم) ، ويحتمل أنّه أراد أنّ الحلف هو سبب السبب فإذا عزم الحالف على عدم العمل بيمينه بعد أن حلف جاز له أن يكفّر قبل الحنث لأنّه من تقديم العوض ، ولا بأس به. ولا أحسب أنّه يعني غير ذلك. وليس مراده أنّ مجرّد الحلف هو موجب الكفّارة. وإذ قد كان في الكلام دلالة اقتضاء لا محالة فلا وجه للاستدلال بلفظ الآية على صحّة تقديم الكفّارة . وأصل هذا الحكم قول مالك بجواز التكفير قبل الحنث إذا عزم على الحنث . ولم يستدلّ بالآية. فاستدلّ بها الشافعي تأييدا للسنّة . والتكفيرُ بعد الحنث أولى.

وعقّب الترخيص الذي رخّصه الله للنّاس في عدم المؤاخذة بأيمان اللغو فقال « واحفظوا أيمانكم » . فأمر بتوخّي البرّ إذا لم يكن فيه حرج ولا ضُرّ بالغير ، لأنّ في البرّ تعظيم اسم الله تعالى . فقد ذكرنا في سورة البقرة أنّهم جرى معتادهم بأن يقسموا إذا أرادوا تحقيق الخبر ، أو إلجاء أنفسهم إلى عمل يعزمون عليه لئلاّ يندموا عن عزمهم ، فكان في قوله « واحفظوا أيمانكم » زجر لهم عن تلك العادة السخيفة . وهذا الأمر يستلزم الأمر بالإقلال من الحلف لئلاّ يعرّض الحالف نفسه للحنث . والكفّارة ما هي إلاّ خروج من الإثم . وقد قال تعالى لأيّوب – عليه السلام – « وخُذ بيدك ضِغثا فاضرب به ولا تحنَث » . فنزّهه عن الحنث بفتوى خصّه بها .

وجملة « كذلك يبيّن الله لكم آياته » تذييل. ومعنى «كذلك» كهذا البيان يبيّن الله ، فتلك عادة شرعه أن يكون بيّنا . وقد تقدّم القول في نظيره في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا » في سورة البقرة .

وتقدّم القول في معنى «لعلّكم تشكرون» عند قوله تعالى « يأيّها الناس اعبدوا ربّكم » في سورة البقرة .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ٩١ ﴾

استئناف خطاب للمؤمنين تقفية على الخطاب الذي قبله ليُنْظَم مضمونه في السلك الذي انتظم فيه مضمون الخطاب السابق ، وهو قوله « ولا تعتدوا » المشير إلى أنّ الله، كما نَهى عن تَحْريم المباح ، نهَى عن استحلال الحرام وأنّ الله لمّا أحلّ الطيّبات حرّم الخبائث المفضية إلى مفاسد ، فإنّ الخمر كان طيّبا عند الناس ، وقد قال الله تعالى « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتّخذون منه سكرا ورزقا حسنا » . والميسر كان وسيلة لإطعام اللحم من لا يقدرون عليه . فكانت هذه الآية كالاحتراس عمّا قد يُساء تأويله من قوله « لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » .

وقد تقدّم في سورة البقرة أنّ المعوّل عليه من أقوال علمائنا أنّ النهي عن الخمر وقع مدرّجا ثلاث مرات : الأولى حين نزلت آية « يسألونك عن الخمر والمسير قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » ، وذلك يتضمّن نهيا غير جازم ، فترَك شرب الخمر ناس كانوا أشدّ تقوى . فقال عمر : اللّهمّ بيِّن لنا في الخمر بيانا شافيا . ثم نزلت آية سورة النساء « يأيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكارى حتّى تعلموا ما تقولون » ، فتجنّب المسلمون شربها في الأوقات التي يظنّ بقاء السكر منها إلى وقت الصلاة ؛ فقال عمر : اللّهم بيِّن لنا في الخمر بيَانا شافيا .

ثم نزلت الآية هذه . فقال عمر : انتهينا .

والمشهور أنّ الخمر حرمت سنة ثلاث من الهجرة بعد وقعة أحُد، فتكون هذه الآية نزلت قبل سورة العقود ووضعت بعد ذلك في موضعها هنا. وروي أنّ هذه الآية نزلت بسبب ملاحاة جرَت بين سعد بن أبي وقاص ورجلٍ من الأنصار . روى مسلم عن سعد بن أبي وقّاص قال : أتيتُ على نفر من الأنصار ، فقالوا : تعالَ نطعمْك ونُسقك خمرا ــ وذلك قبل أن تحرّم الخمر ــ فأتيتهم في حُشّ ، وإذا رأسُ جَزور مشوي وزقّ من خمر ، فأكلت وشربت معهم ، فذكرتُ الأنصار والمهاجرين عندهم، فقلتُ : المهاجرون خير من الأنصار ، فأخذ رجل من الأنصار لَحْيَ جَمَل فضربني به فجرّح بأنفي فأتيت رسول الله فأخبرته ، فأنزل الله تعالى فيّ « إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » . وروى أبو داود عن ابن عبّاس قال : « يأيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » و « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للنّاس » نسختهما في المائدة « إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان » .

فلا جرم كان هذا التحريم بمحلّ العناية من الشارع متقدّما للأمّة في إيضاح أسبابه رفقا بهم واستئناسا لأنفسهم ، فابتدأهم بآية سورة البقرة ، ولم يسفّههم فيما كانوا يتعاطون من ذلك ، بل أنبأهم بعذرهم في قوله « قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » ، ثم بآية سورة النساء ، ثم كرّ عليهما بالتحريم بآية سورة المائدة فحصر أمرهما في أنّهما رجس من عمل الشيطان ورجا لهم الفلاح في اجتنابهما بقوله « لعلّكم تفلحون » ، وأثار ما في الطباع من بغض الشيطان بقوله « إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء » . ثم قال « فهل أنتم منتهون » ، فجاء بالاستفهام لتمثيل حال المخاطبين بحال من بيّن له المتكلّم حقيقة شيء ثم اختبر مقدار تأثير ذلك البيان في نفسه .

وصيغة : هل أنت فاعل كذا. تستعمل للحثّ على فعل في مقام الاستبطاء،

نبّه عليه في الكشّاف عند قوله تعالى « وقيل للنّاس هَلْ أنتم مُجتمعون ». في سورة الشعراء ، قال : ومنه قول تأبّط شرّا :

هل أنتَ باعثُ دينار لحاجتنا أو عَبْدِ ربّ أخا عَوْنِ بنِ مِخْرَاقِ

(دينار اسم رجل ، وكذا عبد ربّ . وقوله : أخا عون أو عوف نداء ، أي يا أخا عون) . فتحريم الخمر متقرّر قبل نزول هذه السورة ، فإنّ وفد عبد القيس وفدوا قبل فتح مكة في سنة ثمان ، فكان ممّا أوصاهم به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن لا ينتبذوا في الحَنْتم والنقير والمُزَفَّت والدبَّاءِ ، لأنّها يسرع الاختمار إلى نبيذها .

والمراد بالأنصاب هنا عبادة الأنصاب . والمراد بالأزلام الاستقسام بها، لأنّ عطفها على الميسر يقتضي أنّها أزلام غير الميسر .

قال في الكشّاف : ذكر الأنصاب والأزلام مع الخمر والميسر مقصود منه تأكيد التحريم للخمر والميسر . وتقدّم الكلام على الخمر والميسر في آية سورة البقرة ، وتقدم الكلام على الأنصاب عند قوله تعالى « وما ذُبح على النّصُب » ، والكلام على الأزلام عند قوله « وأن تستقسموا بالأزلام» في أول هذه السورة. وأكّد في هذه الآية تحريم ما ذُبح على النُصب وتحريم الاستقسام بالأزلام وهو التحريم الوارد في أوّل السورة والمقرّر في الإسلام من من أوّل البعثة .

والمرادُ بهذه الأشياء الأربعة هنا تعاطيها ، كلّ بما يُتعاطى به من شُرْب ولعب وذَبح واستِقسام .

والقصرُ المستفاد من (إنّما) قصرُ موصوف على صفة ، أي أنّ هذه الأربعة المذكورات مقصورة على الاتّصاف بالرجس لا تتجاوزه إلى غيره ، وهو ادّعائي للمبالغة في عدم الاعتداد بما عدا صفة الرجس من صفات هذه الاربعة . ألا ترى أنّ الله قال في سورة البقرة في الخمر والميسر « قل فيهما إثم كبير ومَنَافع للناس »، فأثبت لهما الإثم ، وهو صفة

تساوي الرجس في نظر الشريعة ، لأنّ الإثم يقتضي التباعد عن التلبّس بهما مثل الرجس . وأثبت لهما المنفعة ، وهي صفة تساوي نقيض الرجس ، في نظر الشريعة ، لأنّ المنفعة تستلزم حرصَ الناس على تعاطيهما ، فصحّ أنّ للخمر والميسر صفتين . وقد قُصر في آية المائدة على ما يساوي إحدى تينك الصفتين أعني الرجس ، فما هو إلاّ قَصْر ادّعائي يشير إلى ما في سورة البقرة من قوله « وإثمُهما أكبر من نفعهما » ، فإنّه لمّا نبّهنا إلى ترجيح ما فيهما من الإثم على ما فيهما من المنفعة فقد نبّهنا إلى دحض ما فيهما من المنفعة قُبالة ما فيهما من الإثم حتّى كأنّهما تمحّضا للاتّصاف بـ « فيهما إثم »، فصحّ في سورة المائدة أن يقال في حقّهما ما يفيد انحصارهما في أنّهما فيهما إثم » ، أي انحصارهما في صفة الكون في هذه الظرفية كالانحصار الذي في قوله « إنْ حسابُهم إلاّ على ربّي » : أي حسابهم مقصور على الاتّصاف بكونه على ربّي ، أي انحصر حسابهم في معنى هذا الحرف . وذلك هو ما عبّر عنه بعبارة الرجس .

والرجس الخبث المستقذر والمكروه من الأمور الظاهرة ، ويطلق على المذمّات الباطنة كما في قوله « وأمّا الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم » ، وقوله « إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » . والمراد به هنا الخبيث في النفوس واعتبارِ الشريعة . وهو اسم جنس فالإخبار به كالإخبار بالمصدر ، فأفاد المبالغة في الاتّصاف به حتّى كأنّ هذا الموصوف عين الرجس. ولذلك أيضا أفرد (رجس) مع كونه خبرا عن متعدّد لأنّه كالخبر بالمصدر .

ومعنى كونها من عمل الشيطان أن تعاطيَها بما تُتعاطى لأجله من تسويله للناس تعاطيها، فكأنّه هو الذي عملها وتعاطاها. وفي ذلك تنفير لمتعاطيها بأنّه يعمل عمل الشيطان ، فهو شيطان. وذلك ممّا تأباه النفوس .

والفاء في « فاجتنبوه » للتفريع وقد ظهر حُسن موقع هذا التفريع بعد التقدّم بما يوجب النفرة منها . والضمير المنصوب في قوله « فاجتنبوه » عائد إلى الرجس الجامع للأربعة . و« لعلّكم تفلحون » رجاء لهم أن يفلحوا عند اجتناب هذه المنهيات إذا لم يكونوا قد استمرّوا على غيرها من المنهيات . وتقدّم القول في نظيره عند قوله تعالى « يأيّها الناس اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلّكم تتّقون » . وقد بيّنت ما اخترته في محمل (لعلّ) وهو المطّرد في جميع مواقعها ، وأمّا المحامل التي تأوّلوا بها (لعلّ) في آية سورة البقرة فبعضها لا يتأتّى في هذه الآية فتأمّله .

واجتناب المذكورات هو اجتناب التلبّس بها فيما تقصد له من المفاسد بحسب اختلاف أحوالها ؛ فاجتناب الخمر اجتناب شربها ؛ والميسر اجتناب التقامر به ، والأنصاب اجتناب الذبح عليها ؛ والأزلام اجتناب الاستقسام بها واستشارتها . ولا يدخل تحت هذا الاجتناب اجتناب مسّها أو إراءتها للناس للحاجة إلى ذلك من اعتبار ببعض أحوالها في الاستقطار ونحوه ؛ أو لمعرفة صورها ، أو حفظها كآثار من التاريخ ؛ أو ترك الخمر في طور اختمارها لمن عصَرَ العنب لاتّخاذه خلاً ، على تفصيل في ذلك واختلاف في بعضه .

فأمّا اجتناب مماسّة الخمر واعتبارها نجسة لمن تلطّخ بها بعض جسده أو ثوبه فهو ممّا اختلف فيه أهل العلم ؛ فمنهم من حملوا الرجس في الآية بالنسبة للخمر على معنييه المعنوي والذاتي ، فاعتبروا الخمر نجس العين يجب غسلها كما يجب غسل النجاسة ، حملا للفظ الرجس على جميع ما يحتمله . وهو قول مالك . ولم يقولوا بذلك في قداح الميسر ولا في حجارة الأنصاب ولا في الأزلام والتفرقة بين هذه الثلاث وبين الخمر لا وجه لها من النظر . وليس في الأثر ما يحتجّ به لنجاسة الخمر . ولعلّ كون الخمر مائعة هو الذي قرّب شبهها بالأعيان النجسة ، فلمّا وُصفت بأنّها رجس حُمل في خصوصها على معنييه . وأمّا ما ورد في حديث أنس أنّ كثيرا من

الصحابة غسلوا جرار الخمر لما نودي بتحريم شربها فذلك من المبالغة في التبرّئ منها وإزالة أثرها قبل التمكّن من النظر فيما سوى ذلك، ألا ترى أنّ بعضهم كسر جرارها، ولم يَقُل أحد بوجوب كسر الإناء الذي فيه شيء نجس. على أنّهم فعلوا ذلك ولم يُؤمروا به من الرسول — صلى الله عليه وسلم —. وذهب بعض أهل العلم إلى عدَم نجاسة عين الخمر. وهو قول ربيعة بن أبي عبد الرحمان، والليث بن سعد، والمُزني من أصحاب الشافعي، وكثير من البغداديين من المالكية ومن القيروانيين؛ منهم سعيد بن الحَدّاد القيرواني. وقد استدلّ سعيد بن الحدّاد (1) على طهارتها بأنّها سُفِكت في طرق المدينة، ولو كانت نجسا لنهوا عنه، إذ قد ورد النهي عن إراقة النجاسة في الطرق. وذكر ابن الفرس عن ابن لبابة أنّه أقام قولا بطهارة عين الخمر من المذهب. وأقول: الذي يقتضيه النظر أنّ الخمر ليستْ نَجَس العين، وأنّ مساق الآية بعيد عن قصد نجاسة عينها، إنّما القصد أنّها رجس معنوي، ولذلك وصفه بأنّه من عَمَل الشيطان، وبيّنه بعدُ بقوله «إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة»، ولأنّ النجاسة تعتمد الخباثة والقذارة وليست الخمر كذلك، وإنّما تنزّه السلف عن مقاربتها لتقرير كراهيتها في النفوس.

وجملة «إنّما يريد الشيطان» بيان لكونها من عمل الشيطان. ومعنى يريد يحبّ وقد تقدّم بيان كون الإرادة بمعنى المحبّة عند قوله تعالى «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلّوا السبيل» في سورة النساء.

وتقدّم الكلام على العداوة والبغضاء عند قوله تعالى «وألقينا بينهم العداوة والبغضاء» في هذه السورة.

وقوله «في الخمر والميسر» أي في تعاطيهما، على متعارف إضافة الاحكام إلى الذوات، أي بما يحدث في شرب الخمر من إثارة الخصومات والإقدام

(1) اخذ عن سحنون ولد سنة 319 وتوفي سنة 330.

على الجرائم ، وما يقع في الميسر من التحاسد على القامر ، والغيظ والحسرة للخاسر ، وما ينشأ عن ذلك من التشاتم والسباب والضرب . على أنّ مجرّد حدوث العداوة والبغضاء بين المسلمين مفسدة عظيمة ، لأنّ الله أراد أن يكون المؤمنون إخوة إذ لا يستقيم أمْر أمّة بين أفرادها البغضاء . وفي الحديث « لا تباغضوا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخوانا » .

و(في)من قوله«في الخمر والميسر»للسببية أو الظرفية المجازية،أي في مجالس تعاطيهما.

وأمّا الصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة فلما في الخمر من غيبوبة العقل ، وما في الميسر من استفراغ الوقت في المعاودة لتطلّب الربح .

وهذه أربع علل كلّ واحدة منها تقتضي التحريم ، فلا جرم أن كان اجتماعها مُقتضيا تغليظ التحريم . ويلحق بالخمر كلّ ما اشتمل على صفتها من إلقاء العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة. ويلحق بالميسر كلّ ما شاركه في إلقاء العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة ، وذلك أنواع القمار كلّها أمّا ما كان من اللهو بدون قمار كالشطرنج دون قمار ، فذلك دون الميسر ، لأنّه يندر أن يصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة ، ولأنّه لا يوقع في العداوة والبغضاء غالبا، فتدخل أحكامه تحت أدلّة أخرى .

والذّكر المقصود في قوله « عن ذكر الله » يحتمل أنّه من الذكر اللساني فيكون المراد به القرآن وكلام الرسول –عليه الصلاة والسلام– الذي فيه نفعهم وإرشادهم، لأنّه يشتمل على بيان أحكام ما يحتاجون إليه فإذا انغمسوا في شرب الخمر وفي التقامر غابوا عن مجالس الرسول وسماع خُطبه ، وعن ملاقاة أصحابه الملازمين له فلم يسمعوا الذكر ولا يتلقّوه من أفواه سامعيه فيجهلوا شيئا كثيرا فيه ما يجب على المكلّف معرفته . فالسيء الذي يصدّ عن هذا هو مفسدة عظيمة يستحقّ أن يحرّم تعاطيه ، ويحتمل أنّ المراد به الذكر القلبي وهو تذكّر ما أمر الله به ونهَى عنه فإنّ ذكر ذلك هو ذكر الله كقول عمر بن الخطاب : أفضلُ من ذكر الله باللسان ذِكرُ الله عند أمره ونهيه . فالشيء الذي يصدّ عن تذكّر أمر الله ونهيه هو ذريعة للوقوع في مخالفة الأمر وفي اقتحام

النهي . وليس المقصود بالذكر في هذه الآية ذكر الله باللسان لأنّه ليس شيء منه بواجب عدا ما هو من أركان الصلاة فذلك مستغنى عنه بقوله « وعن الصلاة » .

وقوله « فهل أنتم منتهون » الفاء تفريع عن قوله « إنّما يريد الشيطان » الآية ، فإنّ ما ظهر من مفاسد الخمر والميسر كاف في انتهاء الناس عنهما فلم يبق حاجة لإعادة نهيهم عنهما ، ولكن يستغنى عن ذلك باستفهامهم عن مبلغ أثر هذا البيان في نفوسهم ترفيعا بهم إلى مقام الفَطِن الخبير ، ولو كان بعد هذا البيان كلّه نهاهم عن تعاطيها لكان قد أنزلهم منزلة الغبي ، ففي هذا الاستفهام من بديع لطف الخطاب ما بلغ به حد الإعجاز .

ولذلك اختير الاستفهام بـ(هل) التي أصل معناها (قد). وكثر وقوعها في حيّز همزة الاستفهام، فاستغنوا بـ(هل) عن ذكر الهمزة ، فهي لاستفهام مضمَّن تحقيقَ الإسناد المستفهَم عنه وهو « أنتم منتهون » ، دون الهمزة إذ لم يقل : أتنتهون ، بخلاف مقام قوله « وجَعَلنا بعضَكم لبعض فتنة أتصبرون » . وجعلت الجملة بعد (هل) اسمية لدلالتها على ثبات الخبر زيادة في تحقيق حصول المستفهم عنه ، فالاستفهام هنا مستعمل في حقيقته ، وأريد معها معناه الكنائي ، وهو التحذير من انتفاء وقوع المستفهم عنه . ولذلك روي أنّ عمر لمّا سمع الآية قال « انتهينا ! انتهينا ! ». ومن المعلوم للسامعين من أهل البلاغة أنّ الاستفهام في مثل هذا المقام ليس مجرّدا عن الكناية . فما حكي عن عمرو بن معد يكرب من قوله « إلاّ أنّ الله تعالى قال « فهل أنتم منتهون » فقلْنا : لا » إن صحّ عنه ذلك . ولي في صحته شكّ ، فهو خطأ في الفهم أو التأويل . وقد شذّ نفر من السلَف نقلت عنهم أخبار من الاستمرار على شرب الخمر ، لا يُدرى مبلغها من الصحّة . ومحملها ، إنْ صحّت ، على أنّهم كانوا يتأوّلون قوله تعالى « فهل أنتم منتهون » على أنّه نهي غير جازم . ولم يَطُل ذلك بينهم .

قيل : إنّ قُدامَة بن مظْعون، ممَّن شهد بدرا، ولاّه عُمر على البحرين، فشهد عليه أبو هريرة والجارود بأنّه شرب الخمر، وأنكر الجارود، وتمّت الشهادة عليه برجل وامرأة . فلمّا أراد عمر إقامة الحدّ عليه قال قدامة : لو شربتُها كما يقولون ما كان لك أن تجلدني . قال عُمر : لِمَ ، قال : لأنّ الله يقول « ليس على الذين آمنوا وعَملوا الصالحات جُناح فيما طعموا إذا ما اتّقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ــ ، فقال له عمر ــ : أخطأت التأويل إنّك إذا اتّقيت الله اجتنبت ما حَرّم عليك » . ويروى أنّ وحشيا كان يشرب الخمر بعد إسلامه ، وأنّ جماعة من المسلمين من أهل الشام شربوا الخمر في زمن عمر ، وتأوّلوا التحريم فتلوا قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » ، وأنّ عمر استشار عليًا في شأنهم ، فاتّفقا على أن يستتابوا وإلاّ قُتلوا . وفي صحة هذا نظر أيضا . وفي كتب الأخبار أنّ عُيينة بنَ حِصن نزل على عمرو بن معد يكرب في محلّة بني زُبيد بالكوفة فقدّم له عَمْرو خَمرا ، فقال عيينةُ : أو ليسُ قد حرّمها الله . قال عَمْرو : أنتَ أكبَرُ سِنًا أم أنا ، قال عيينة : أنتَ . قال : أنتَ أقدَمُ إسلاما أم أنا، قال : أنتَ . قال : فإنّي قد قرأتُ ما بين الدفتين ، فوالله ما وجدت لها تحريما إلاّ أنّ الله قال : فهل أنتم منتهون ، فقلنا : لا » . فبات عنده وشربًا وتنادما ، فلمّا أراد عيينة الانصراف قال عيينة بن حصن :

جُزِيت أبَا ثَوْر جَزَاء كرامةٍ ... فنِعْم الفتى المُزْدَار والمُتَضَيَّف
قَرَيْتَ فأكْرَمتَ القِرى وأفدْتَنَا ... تَحيَّةَ عِلْم (1) لم تَكن قبلُ تُعرف
وقلتَ : حلال أن نديِر مُدامة ... كلَمَوْن انعِقَاقِ البرْقِ والليلُ مُسدفُ
وقدّمْتَ فيها حُجّة عربيّة ... تَرُدّ إلى الإنصاف مَن ليس يُنْصِفُ

---

(1) كلمة (تحية) ثبتت في طبعة بولاق من الأغاني وفي نسخة مخطوطة منه ولعلها تحريف .

وأنتَ لنا واللهِ ذي العرش قُدوَةٌ إذا صدّنا عن شُرْبِها المُتكلِّفُ
نَقُول : أبُو ثَوْر أحَلَّ شَرَابَهَا وقولُ أبي ثَوْر أسَدّ وأعْرف

وحذف متعلّق « منتهون » لظهوره ، إذ التقدير : فهل أنتم منتهون عنهما ، أي عن الخمر والميسر ، لأنّ تفريع هذا الاستفهام عن قوله « إنّما يريد الشيطان » يعيّن أنّهما المقصود من الانتهاء .

واقتصار الآية على تبيين مفاسد شرب الخمر وتعاطي الميسر دون تبيين ما في عبادة الأنصاب والاستقسام بالأزلام من الفساد، لأنّ إقلاع المسلمين عنهما قد تقرّر قبل هذه الآية من حين الدخول في الإسلام لأنّهما من مآثر عقائد الشرك ، ولأنّه ليس في النفوس ما يدافع الوازع الشرعي عنهما بخلاف الخمر والميسر فإنّ ما فيهما من اللذات التي تزجي بالنفوس إلى تعاطيهما قد يدافع الوزاع الشرعي ، فلذلك أكّد النهي عنهما أشدّ ممّا أكّد النهي عن الأنصاب والأزلام .

﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ 92 ﴾

عطفت جملة « وأطيعوا » على جملة « فهل أنتم منتهون »، وهي كالتذييل ، لأنّ طاعة الله ورسوله تعمّ ترك الخمر والميسر والأنصاب والأزلام وتعمّ غير ذلك من وجوه الامتثال والاجتناب . وكرّر « وأطيعوا » اهتماما بالأمر بالطاعة . وعطف « واحذروا » على « أطيعوا » أي وكونوا على حذر . وحذف مفعول « احذروا » ليُنَزّلَ الفعلُ منزلة اللازم لأنّ القصد التلبّس بالحذر في أمور الدين ، أي الحذر من الوقوع فيما يأباه الله ورسوله ، وذلك أبلغ من أن يقال واحذروهما ، لأنّ الفعل اللازم يقرُب معناه من معنى أفعال السجايا ، ولذلك يجيء اسم الفاعل منه على زنة فَعِلٍ كفرِحٍ ونَهِمٍ .

وقوله « فإن تولّيتم » تفريع عن « أطيعوا — واحذروا » . والتولّي هنا استعارة للعصيان ، شُبّه العصيان بالإعراض والرجوع عن الموضع الذي كان به العاصي ، بجامع المقاطعة والمفارقة ، وكذلك يطلق عليه الإدبار . ففي حديث ابن صياد « ولئنْ أدْبَرْتَ ليَعْقِرَنَّك الله » أي أعرضتَ عن الإسلام .

وقوله « فاعلموا » هو جواب الشرط باعتبار لازم معناه لأنّ المعنى : فإن تولّيتم عن طاعة الرسول فاعلموا أن لا يضرّ تولّيكم الرسولَ لأنّ عليه البلاغ فحسب ، أي وإنّما يضرّكم تولّيكم ، ولولا لازم هذا الجواب لم ينتظم الربط بين التولّي وبين علمهم أنّ الرسول عليه الصلاة والسلام ما أمر إلاّ بالتبليغ . وذكر فعل « فاعلموا » للتنبيه على أهمية الخبر كما بيّنّاه عند قوله تعالى « واتّقوا الله واعلموا أنّكم ملاقوه » في سورة البقرة .

وكلمة (أنّما) بفتح الهمزة تقيّد الحصر ، مثل (إنّما) المكسورة الهمزة ، فكما أفادت المكسورة الحصر بالاتّفاق فالمفتوحتها تفيد الحصر لأنّها فرع عن المكسورة إذ هي أختها. ولا ينبغي بقاء خلاف من خالف في إفادتها الحصر ، والمعنى أنّ أمره محصور في التبليغ لا يتجاوزه إلى القدرة على هدى المبلّغ اليهم .

وفي إضافة الرسول إلى ضمير الجلالة تعظيم لجانب هذه الرسالة وإقامة لمعذرته في التبليغ بأنّه رسول من القادر على كلّ شيء، فلو شاء مُرسله لهَدَى المرسَلَ إليهم فإذا لم يهتدوا فليس ذلك لتقصير من الرسول .

ووصفُ البلاغ بـ«المُبين» استقصاء في معذرة الرسول وفي الإعذار للمعرضين عن الامتثال بعد وضوح البلاغ وكفايته وكونه مُؤيّدًا بالحجّة الساطعة .

﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿93﴾ ﴾

هذه الآية بيان لما عرض من إجمال في فهم الآية التي قبلها ، إذ ظنّ بعض المسلمين أنّ شرب الخمر قبل نزول هذه الآية قد تلبّس بإثم لأنّ الله وصف الخمر وما ذكر معها بأنّها رجس من عمل الشيطان . فقد كان سببُ نزول هذه الآية ما في الصحيحين وغيرهما عن أنس بن مالك ، والبراء ابن عازب ، وابن عبّاس ، أنّه لمّا نزل تحريم الخمر قال ناس من أصحاب النبيء –صلى الله عليه وسلم–: كيفَ بأصحابنا الذين ماتوا وهم يشربون الخمرَ–أوْ قال– وهي في بطونهم وأكلوا الميسر . فأنزل الله « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » الآية . وفي تفسير الفخر روى أبو بكر الأصمّ أنّه لمّا نزل تحريم الخمر قال أبو بكر الصديق : يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القِمار ، وكيف بالغائبين عنّا في البلدان لا يشعرون أنّ الله حرّم الخمر وهم يَطعَمُونها . فأنزل الله هذه الآيات .

وقد يَلُوح ببادئ الرأي أنّ حال الذين تُوُفُّوا قبل تحريم الخمر ليس حقيقا بأن يَسأل عنه الصحابةُ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – للعلم بأنّ الله لا يؤاخذ أحدا بعمل لم يكن محرّما من قبل فعله ، وأنّه لا يؤاخذ أحدا على ارتكابه إلاّ بعد أن يعلم بالتحريم ، فالجواب أنّ أصحاب النبيء – صلى الله عليه وسلم – كانوا شديدي الحذر ممّا ينقص الثواب حريصين على كمال الاستقامة فلمّا نزل في الخمر والميسر أنّهما رجس من عمل الشيطان خَشُوا أن يكون للشيطان حظّ في الذين شربوا الخمر وأكلوا اللحم بالميسر وتُوفُّوا قبل الإقلاع عن ذلك أوْ ماتوا والخمر في بطونهم مخالطة أجسادهم ، فلم يتمالكوا أن سألوا النبيء – صلى الله عليه وسلم – عن حالهم لشدّة إشفاقهم على إخوانهم . كما سأل عبد الله بن أمّ مكتوم لمّا نزل قوله تعالى « لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدُون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم » فقال : يا رسول الله ، فكيف وأنا أعمَى لا أبصر فأنزل الله « غيرَ أولِي الضّرر » . وكذلك ما وقع لمّا غُيِّرت القبلة من استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة قال ناس: فكيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يستقبلون بيت المقدس، فأنزل

الله تعالى « وما كان الله ليُضيع إيمانكم » ، أي صلاتَكم فكان القصد من السؤال التثبّت في التفقّه وأن لا يتجاوزُوا التلقّي من رسول الله — صلى الله عليه وسلم — في أمور دينهم .

ونفيُ الجناح نفي الإثم والعصيان . و (مَا) موصولة . و « طَعِموا » صلة . وعائد الصلة محذوف . وليست (ما) مصدرية لأنّ المقصود العفو عن شيء طعموهُ معلومٍ من السؤال، فتعليق ظرفية ما طعموا بالجُناح هو على تقدير : في طَعْم ما طعموه .

وأصل معنى (طَعِموا) أنّه بمعنى أكلوا، قال تعالى « فإذا طعِمتم فانتشروا » . وحقيقة الطعم الأكل والشيء المأكول طَعام . وليس الشراب من الطعام بل هو غيره ، ولذلك عُطف في قوله تعالى « فانظُر إلى طعامك وشَرابك لم يَتَسَنَّهْ » . ويدلّ لذلك استثناء المأكولات منه في قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحي إلي محرّما على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنّه رجس أو فسقا أهلّ لغير الله به » . ويقال : طَعِم بمعنى أذَاق ومصدره الطُّعْم — بضّم الطاء — اعتبروه مشتقّا من الطَّعْم الذي هو حاسّة الذوق . وتقدّم قوله تعالى « ومن لم يطْعَمه فإنّه منّي » ، أي ومن لم يذقه ، بقرينة قوله « فمن شرب منه » . ويقال : وَجَدت في الماء طعْم التراب . ويقال تغيّر طعم الماء ، أي أَسِنَ . فمن فصاحة القرآن إيراد فعل « طَعِمُوا » هنا لأنّ المراد نفي التَّبِعَة عمّن شربوا الخمر وأكلوا لحم المَيْسر قبل نزول آية تحريمهما . واستعمل اللفظ في معنييه ، أي في حقيقته ومجازه ، أو هو من أسلوب التغليب .

وإذ قد عبّر بصيغة المضي في قوله « طعموا » تعيّن أن يكون (إذا) ظرفا للماضي، وذلك على أصحّ القولين للنحاة، وإن كان المشهور أنّ (إذا) ظرف للمستقبل ، والحقّ أنّ (إذا) تقع ظرفا للماضي . وهو الذي اختاره ابن مالك ودرج عليه ابن هشام في مغني اللبيب . وشاهده قوله تعالى « ولا على الذين

إذا ما أتوك لتحملهم » ، وقوله « وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها » ، وآيات كثيرة . فالمعنى لا جناح عليهم إذ كانوا آمنوا واتّقوا ، ويؤوّل معنى الكلام : ليس عليهم جناح لأنّهم آمنوا واتّقوا فيما كان محرّما يؤمئذ وما تناولوا الخمر وأكلوا الميسر إلاّ قبل تحريمهما .

هذا تفسير الآية الجاري على ما اعتمده جمهور المفسّرين جاريا على ما ورد في من سبّب نزولها في الأحاديث الصحيحة .

ومن المفسّرين من جعل معنى الآية غير متّصل بآية تحريم الخمر والميسر . وأحسب أنّهم لم يلاحظوا ما روي في سبب نزولها لأنّهم رأوا أنّ سبب نزولها لا يقصرها على قضيّة السبب بل يُعمل بعموم لفظها على ما هو الحقّ في أنّ عموم اللفظ لا يخصّص بخصوص السبب ، فقالوا : رَفَع الله الجناح عن المؤمنين في أي شيء طعموه من مستلذّات المطاعم وحلالها إذا ما اتّقوا ما حَرّم الله عليهم ، أي ليس من البرّ حرمانُ النفس بتحريم الطيّبات بل البرّ هو التقوى، فيكون من قبيل قوله تعالى « وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البرّ من اتّقى » . وفَسَّر به في الكشّاف مبتدئا به .

وعلى هذا الوجه يكون معنى الآية متّصلا بآية « يأيّها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » ، فتكون استئنافا ابتدائيا لمناسبة ما تقدّم من النهي عن أن يحرّموا على أنفسهم طيّباتِ ما أحلّ الله لهم بنذرٍ أو يمينٍ على الامتناع .

وادّعى بعضهم أنّ هذه الآية نزلت في القوم الذين حَرّموا على أنفسهم اللحوم وسلكوا طريق الترّهب ؛ ومنهم عثمان بن مظعون، ولم يصحّ أنّ هذا سبب نزولها . وعلى هذا التفسير يكون (طعِموا) مستعملا في المعنى المشهور وهو الأكل ، وتكون كلمة (إذا) مستعملة في المستقبل ، وفعل

(طعِموا) من التعْبير عن المستقبل بلفظ الماضي بقرينة كلمة (إذا) ، كما في قوله تعالى « ثمّ إذَا دَعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون » .

ويعكّر على هذا التفسير أنّ الذين حرّموا الطيّبات على أنفسهم لم ينحصر تحريمهم في المطعوم والشراب بل يشمل اللباس والنساء ، اللهمّ إلاّ أن يقال : إنّ الكلام جرى على مراعاة الغالب في التحريم .

وقال الفخر : زعم بعض الجهّال أنّ الله تعالى لمّا جعل الخمر محرّمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادّة عن ذكر الله وعن الصلاة بيّن في هذه الآية أنّه لا جناح على من طعِمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه الطاعة والتقوى والإحسان إلى الخلق ، ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لأنّه لو كان ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا، كما ذكر في آية تحويل القبلة ، فقال « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ولا شكّ أنّ (إذا) للمستقبل لا للماضي . قال الفخر : وهذا القول مردود بإجماع كلّ الأمّة . وأمّا قولهم (إذا) للمستقبل ، فجوابه أنّ الحلّ للمستقبل عن وقت نزول الآية في حقّ الغائبين .

والتقوى امتثال المأمورات واجتناب المنهيات ، ولذلك فعطْف « وعملوا الصالحات » على « اتّقَوْا » من عطف الخاصّ على العامّ ،للاهتمام به ، كقوله تعالى « مَن كان عدوّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائل » ، ولأنّ اجتناب المنهيات أسبق تبادرا إلى الأفهام في لفظ التقوى لأنّها مشتقّة من التوقّي والكفّ .

وأمّا عطف « وآمَنُوا » على « اتّقوا » فهو اعتراض للإشارة إلى أنّ الإيمان هو أصل التقوى، كقوله تعالى « فَكّ رقبة أو إطعام — إلى قوله — ثُمّ كان من الذين آمنوا » . والمقصود من هذا الظرف الذي هو كالشرط مجرّد التنويه بالتقوى والإيمانِ والعملِ الصالح ، وليس المقصود أنّ نفي

الجناح عنهم مقيَّد بأن يتّقوا ويؤمنوا ويعملوا الصالحات، للعلم بأنّ لكلّ عمل أثرا على فعله أو على تركه، وإذ قد كانوا مؤمنين من قبلُ، وكان الإيمان عَقدا عقليا لا يقبَل التجدّد تعيّن أنّ المراد بقوله « وآمنوا » معنى ودَاموا على الإيمان ولم ينقضوه بالكفر .

وجملة « ثمّ اتَّقوا وآمنوا » تأكيد لفظي لجملة « إذا ما اتّقوا وآمنوا وعملوا الصالحات » وقُرن بحرف (ثمّ) الدالّ على التراخي الرتبي ليكون إيماءا إلى الازدياد في التقوى وآثار الإيمان، كالتأكيد في قوله تعالى « كلاّ سيعلمون ثمّ كلاّ سيعلمون » ولذلك لم يكرّر قوله « وعملوا الصالحات » لأنّ عمل الصالحات مشمول للتقوى .

وأمّا جملة « ثمّ اتّقوا وأحسنوا » فتفيد تأكيدا لفظيا لجملة « ثمّ اتّقوا » . وتفيد الارتقاء في التقوى بدلالة حرف (ثمّ) على التراخي الرتبي . مع زيادة صفة الإحسان . وقد فسّر النبيء — صلى الله عليه وسلم — الإحسان بقوله « أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك » . وهذا يتضمَّن الإيمان لا محالة فلذلك استغني عن إعادة « وآمنوا » هنا . ويشمل فعل « وأحسنوا » الإحسانَ إلى المسلمين ، وهو زائد على التقوى ، لأنّ منه إحسانا غير واجب وهو ممّا يَجلب مرضاة الله ؛ ولذلك ذيّله بقوله « والله يحبّ المحسنين » .

وقد ذهب المفسّرون في تأويل التكرير الواقع في هذه الآية طرائق مختلفة لا دلائل عليها في نظم الآية، ومرجعها جعل التكرير في قوله « ثمّ اتّقوا » على معنى تغاير التقوى والإيمان باختلاف الزمان أو باختلاف الأحوال .

وذهب بعضهم في تأويل قوله تعالى « إذا ما اتّقوا » وما عطف عليه إلى وجوه نشأت عن حمله على معنى التقييد لنفي الجناح بحصول المشروط . وفي جلبها طول .

وقد تقدّم أنّ بعضا من السلف تأوّل هذه الآية على معنى الرخصة في

شرب الخمر لمن اتّقى الله فيما عدّ، ولم يكن الخمر وسيلة له إلى المحرّمات، ولا إلى إضرار الناس. وينسب هذا إلى قدامة بن مظعون، كما تقدّم في تفسير آية تحريم الخمر: وأنّ عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب لم يقبلاه منه.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ 94 ﴾

لا أحسب هذه الآية إلاّ تبيينا لقوله في صدر السورة «غير محلّي الصيد وأنتم حرم»، وتخلّصا لحكم قتل الصيد في حالة الإحرام، وتمهيدا لقوله «يـأيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» جرّتْ إلى هذا التخلّص مناسبة ذكر المحرّمات من الخمر والميسر وما عطف عليهما؛ فخاطب الله المؤمنين بتنبيههم إلى حالة قد يسبق فيها حرصُهم، حذَرَهم وشهوتُهم تقواهم. وهي حالة ابتلاء وتمحيص، يظهر بها في الوجود اختلاف تمسّكهم بوصايا الله تعالى، وهي حالة لم تقع وقت نزول هذه الآية، لأنّ قوله «ليبلونّكم» ظاهر في الاستقبال، لأنّ نون التوكيد لا تدخل على المضارع في جواب القسم إلاّ وهو بمعنى المستقبل. والظاهر أنّ حكم إصابة الصيد في حالة الإحرام أو في أرض الحرم لم يكن مقرّرا بمثل هذا. وقد روي عن مقاتل: أنّ المسلمين في عمرة الحديبية غشيَهم صيد كثير في طريقهم، فصار يترامى على رحالهم وخيامهم، فمنهم المُحِلّ ومنهم المُحرِم، وكانوا يقدرون على أخذه بالأيدي، وصيد بعضه بالرماح. ولم يكونوا رأوا الصيد كذلك قط، فاختلفت أحوالهم في الإقدام على إمساكه: فمنهم من أخذ بيده وطعن برمحه. فنزلت هذه الآية آه. فلعلّ هذه الآية ألحقت بسورة المائدة إلحاقا، لتكون تذكرة لهم في عام حجّة الوداع ليحذروا مثلَ ما حلّ بهم يوم الحديبية. وكانوا

في حجّة الوداع أحْوج إلى التحذير والبيان، لكثرة عدد المسلمين عام حجّة الوداع وكثرة من فيهم من الأعراب ، فذلك يبيّن معنى قوله « تناله أيديكم ورماحكم » لإشعار قوله « تناله » بأنّ ذلك في مكنتهم وبسهولة الأخذ .

والخطاب للمؤمنين، وهو مجمل بيّنه قوله عقبه « يأيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » . قال أبو بكر بن العربي : اختلف العلماء في المخاطب بهذه الآية على قولين: أحدهما أنّهم المحلّون ، قاله مالك ؛ الثاني أنّهم المحرمون ، قاله ابن عباس وغيره آهـ . وقال في القبس: تَوهّم بعض الناس أنّ المراد بالآية تحريم الصيد في حال الإحرام، وهذه عُضْلة، إنّما المراد به الابتلاء في حالتي الحلّ والحرمة آهـ .

ومرجع هذا الاختلاف النظر في شمول الآية لحكم ما يصطاده الحلال من صيد الحرم وعدم شمولها بحيث لا يحتاج في إثبات حكمه إلى دليل آخر أو يحتاج. قال ابن العربي في الاحكام : « إنّ قوله « ليبلونّكم » الذي يقتضي أنّ التكليف يتحقّق في المُحِلّ بما شرط له من أمور الصيد وما شرط له من كيفية الاصطياد. والتكليف كلّه ابتلاء وإن تفاضل في القلّة والكثرة وتباين في الضعف والشدّة». يريد أنّ قوله « ليبلونّكم الله بشيء من الصيد » لا يراد به الإصابة ببلوى ، أي مصيبة قتل الصيد المحرّم بل يراد ليكلفنّكم الله ببعض أحوال الصيد . وهذا ينظر إلى أنّ قوله تعالى « وأنتم حرم » شامل لحالة الإحرام والحلول في الحرم :

وقوله « ليبلونّكم الله بشيء من الصيد » هو ابتلاء تكليف ونهي، كما دلّ عليه تعلّقه بأمر ممّا يفعل، فهو ليس كالابتلاء في قوله « ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع » وإنّما أخبرهم بهذا على وجه التحذير . فالخبر مستعمل في معناه ولازم معناه، وهو التحذير. ويتعيّن أن يكون هذا الخطاب وُجّه اليهم في حين تردّدهم بين إمساك الصيد وأكله ، وبين مراعاة حرمة الإحرام ، إذ كانوا مُحرمين بعمرة في الحديبية وقد تردّدوا فيما يفعلون، أي

أنّ ما كان عليه الناس من حرمة إصابة الصيد للمُحْرِم معتدّ به في الإسلام أو غير معتدّ به . فالابتلاء مستقبل لأنّه لا يتحقّق معنى الابتلاء إلاّ من بعد النهي والتحذير. ووجود نون التوكيد يعيّن المضارع للاستقبال، فالمستقبل هو الابتلاء . وأمّا الصيد ونوال الأيدى والرماح فهو حاضر.

والصيد : المصيد ، لأنّ قوله من الصيد وقع بيانا لقوله « بشيء ». ويغني عن الكلام فيه وفي لفظ (شيء) ما تقدّم من الكلام على نظيره في قوله تعالى « ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع » في سورة البقرة .

وتنكير « شيء » هنا للتنويع لا للتحقير ، خلافا للزمخشري ومن تابعه .

وأشار بقوله « تناله أيديكم ورماحكم » إلى أنواع الصيد صغيره وكبيره. فقد كانوا يمسكون الفراخ بأيديهم وما هو وسيلة إلى الإمساك بالأيدى من شباك وحِبالات وجوارح، لأنّ جميع ذلك يؤول إلى الإمساك باليد . وكانوا يعْدُون وراء الكبار بالخيل والرماح كما يفعلون بالحُمر الوحشية وبقر الوحش، كما في حديث أبي قتادة أنّه : رأى عام الحديبية حمارا وحشيا ، وهو غير محرم ، فاستوى على فرسه وأخذ رمحه وشدّ وراء الحمار فأدركه فعقره برمحه وأتى به .. إلخ. وربما كانوا يصيدون برمي النبال عن قسيّهم، كما في حديث الموطأ «عن زيد البَهْزي أنّه خرج مع رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ يريد مكّة فإذا ظبي حاقف فيه سَهم » الحديث . فقد كان بعض الصائدين يختبىء في قُتْرة ويمسك قوسه فإذا مرّ به الصيد رماه بسهم . قال ابن عطية : وخصّ الرماح بالذكر لأنّها أعظم ما يجرح به الصيد .

وقد يقال: حذف ما هو بغير الأيدى وبغير الرماح للاستغناء بالطرفين عن الأوساط .

وجملة « تناله أيديكم » صفة للصيد أو حال منه. والمقصود منها استقصاء أنواع الصيد لئلاّ يتوهّم أنّ التحذير من الصيد الذي هو بجرح أو قتل دون القبض باليد أو التقاط البيض أو نحوه .

وقوله «لِيَعْلَمَ اللهُ من يخافه بالغيب» علّة لقوله «ليبلونّكم» لأنّ الابتلاء اختبار، فعلّته أن يعلم الله منه من يخافه. وجَعْل علم الله علّة للابتلاء إنّما هو على معنى ليظهر للناس من يخاف الله من كلّ من علم الله أنّه يخافه، فأطلق علم الله على لازمه، وهو ظهور ذلك وتميّزه، لأنّ علم الله يلازمه التحقّق في الخارج إذ لا يكون علم الله إلاّ موافقا لما في نفس الأمر، كما بيّناه غير مرّة؛ أو أريد بقوله «ليعلم الله» التعلّق التنجيزي لعلم الله بفعل بعض المكلّفين، بناء على إثبات تعلّق تنجيزي لصفة العلم، وهو التحقيق الذي انفصل عليه عبد الحكيم في الرسالة الخاقانية.

وقيل: أطلق العلم على تعلّقه بالمعلوم في الخارج. ويلزم أن يكون مراد هذا القائل أنّ هذا الإطلاق قصد منه التقريب لعموم أفهام المخاطبين. وقال ابن العربي في القبس: «ليعلم الله مشاهدةً مَا علمه غيبا من امتثال من امتثل واعتداء من اعتدى فإنّه، عالم الغيب والشهادة يعلم الغيبَ أوّلا، ثم يَخلق المعدوم فيَعْلَمُه مشاهدة، يتغيّر المعلوم ولا يتغيّر العلم».

والباء إمّا للملابسة أو للظرفية، وهي في موضع الحال من الضمير المرفوع في «يخافه».

والغيب ضدّ الحضور وضدّ المشاهدة، وقد تقدّم في قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب» على أحد وجهين هنالك، فتعلّق المجرور هنا بقوله «يخافه» الأظهر أنّه تعلّق لمجرّد الكشف دون إرادة تقييد أو احتراز، كقوله تعالى «ويقتلون النبيئين بغير حقّ». أي من يخاف الله وهو غائب عن الله، أي غير مشاهد له. وجميع مخافة الناس من الله في الدنيا هي مخافة بالغيب. قال تعالى «إنّ الذين يخشون ربّهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير».

وفائدة ذكره أنه ثناء على الذين يخافون الله أثنى عليهم بصدق الإيمان وتنوّر البصيرة، فإنّهم خافوه ولم يروا عظمته وجلاله ونعيمه وثوابه ولكنّهم أيقنوا بذلك عن صدق استدلال. وقد أشار الى هذا ما في الحديث القدسي «إنّهم آمنوا بي ولم يروني

فكيف لو رأوني » . ومن المفسرين من فسّر الغيب بالدنيا . وقال ابن عطية : الظاهر أنّ المعنى بالغيب عن الناس ، أي في الخلوة . فمن خاف الله انتهى عن الصيد من ذات نفسه، يعني أنّ المجرور للتقييد، أي من يخاف الله وهو غائب عن أعين الناس الذين يتّقي إنكارهم عليه أو صدّهم إيّاه وأخذّهم على يده أو التسميع به ، وهذا ينظر الى ما بنوا عليه أنّ الآية نزلت في صيد غشيهم في سفرهم عام الحديبية يغشاهم في رحالهم وخيامهم ، أي كانوا متمكّنين من أخذه بدون رقيب ، أو يكون الصيد المحذّر من صيده مماثلا لذلك الصيد .

وقوله « فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم » تصريح بالتحذير الذي أومأ اليه بقوله «ليبلونّكم»، إذ قد أشعر قوله «ليبلونّكم» أنّ في هذا الخبر تحذيرا من عمل قد تسبق النفس اليه .

والإشارة بذلك الى التحذير المستفاد من « ليبلونّكم »، أي بعدما قدّمناه اليكم وأعذرنا لكم فيه، فلذلك جاءت بعده فاء التفريع . والمراد بالاعتداء الاعتداء بالصيد، وسمّاه اعتداء لأنّه إقدام على محرّم وانتهاك لحرمة الإحرام أو الحرم.

وقوله «فله عذاب أليم»، أي عقاب شديد في الآخرة بما اجترأ على الحرم أو على الإحرام أو كليهما، وبما خالف إنذار الله تعالى ، وهذه إذا اعتدى ولم يتدارك اعتداءه بالتوبة أو الكفارة، فالتوبة معلومة من أصول الاسلام، والكفارة هي جزاء الصيد ، لأنّ الظاهر أنّ الجزاء تكفير عن هذا الاعتداء كما سيأتي . روى ابن أبي حاتم عن ابن عباس : العذاب الأليم أنّه يوسّع بطنُه وظهرُه جلْدا ويُسلَبُ ثيابَه وكان الأمر كذلك به في الجاهلية ». فالعذاب هو الأذى الدنيوي، وهو يقتضي أنّ هذه الآية قرّرت ما كان يفعله أهل الجاهلية، فتكون الآية الموالية لها نسخا لها. ولم يقل بهذا العقاب أحد من فقهاء الاسلام فدلّ ذلك على أنّه أبطل بما في الآية الموالية ، وهذا هو الذي يلتئم به معنى الآية مع معنى التي تليها . ويجوز أن يكون الجزاء من قبيل ضمان المتلفات ويبقى إثم الاعتداء فهو موجب العذاب الأليم . فعلى التفسير المشهور لا يسقطه إلاّ التوبة ، وعلى ما نقل عن ابن عباس يبقى الضرب تأديبا ، ولكن هذا لم يقل به أحد من فقهاء الاسلام، والظاهر أنّ سَلَبَه كان يأخذه فقراء مكة مثل جِلال البُدن ونِعالها.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَـٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّـٰرَةٌ طَعَامُ مَسَـٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ 95 ﴾

استئناف لبيان آية « ليبلونّكم الله بشيء من الصيد » أو لنسخ حكمها أن كانت تضمّنت حكما لم يبق به عمل . وتقدّم القول في معنى « وأنتم حرم » في طالع هذه السورة .

واعلم أنّ الله حرّم الصيد في حالين: حال كون الصائد محرما ، وحال كون الصيد من صيد الحرم ، ولو كان الصائد حلالا ؛ والحكمة في ذلك أنّ الله تعالى عظّم شأن الكعبة من عهد إبراهيم – عليه السلام – وأمره بأن يتّخذ لها حرَما كما كان الملوك يتّخذون الحِمى، فكانت بيت الله وحماه، وهو حرم البيت محترما بأقصى ما يعدّ حرمة وتعظيما فلذلك شرع الله حرما للبيت واسعا وجعل الله البيت أمنا للناس ووسّع ذلك الأمن حتى شمل الحيوان العائش في حرمه بحيث لايرى الناس للبيت إلاّ أمنا للعائذ به وبحرمه . قال النابغة :

والمؤمنِ العائذاتِ الطيرَ يمسحُها   رُكبانُ مكّةَ بين الغِيل فالسَّنَد

فالتحريم لصيد حيوان البرّ، ولم يحرّم صيد البحر إذ ليس في شيء من مساحة الحرم بحر ولا نهر . ثم حُرّم الصيد على المحرم بحجّ أو عمرة، لأنّ الصيد إثارة لبعض الموجودات الآمنة. وقد كان الإحرام يمنع المحرمين القتال ومنعوا التقاتل في الأشهر الحرم لأنها زمن الحج والعمرة فألحق مثل الحيوان في الحرمة بقتل الإنسان ، أو لأنّ الغالب أنّ المحرم لا ينوي الإحرام إلاّ عند الوصول الى الحرم، فالغالب أنّه لا يصيد إلاّ حيوان الحرم .

والصيد عامّ في كلّ ما شأنه أن يصاد ويقتل من الدوابّ والطير لأكله أو الانتفاع ببعضه. ويلحق بالصيد الوحوش كلّها . قال ابن الفرس: والوحوش تسمّى صيدا وإن لم تُصد بعدُ، كما يقال: بئس الرميّة الأرنب، وإن لم ترم بعد. وخصّ من عمومه ما هو مضرّ، وهي السباع المؤذية وذوات السموم والفأر وسباع الطير. ودليل التخصيص السنّة.

وقصد القتل تبع لتذكّر الصائد أنّه في حال إحرام، وهذا مورد الآية، فلو نسى أنّه محرم فهو غير متعمّد، ولو لم يقصد قتله فأصابه فهو غير متعمّد . ولا وجه ولا دليل لمن تأوّل التعمّد في الآية بأنّه تعمّد القتل مع نسيان أنّه محرم .

وقوله « وأنتم حُرُم »، حُرُم جمع حرام، بمعنى مُحرم ، مثل جمع قذال على قذل، والمحرم أصله الملتبّس بالإحرام بحجّ أو عمرة. ويطلق المحرم على الكائن في الحرم . قال الراعي :

قتلوا ابنَ عفّان الخليفةَ مُحْرِما

أي كائنا في حرم المدينة . فأمّا الإحرام بالحجّ والعمرة فهو معلوم، وأمّا الحصول في الحرم فهو الحلول في مكان الحرم من مكة أو المدينة . وزاد الشافعي الطائف في حرمة صيده لا في وجوب الجزاء على صائده. فأمّا حرم مكة فيحرم صيده بالاتّفاق. وفي صيده الجزاء. وأمّا حرم المدينة فيحرم صيده ولاجزاء فيه، ومثله الطائف عند الشافعي.

وحرم مكة معلوم بحدود من قبل الاسلام، وهو الحرم الذي حرّمه أبراهيم — عليه السلام — ووضعت بحدوده علامات في زمن عمر بن الخطاب . وأمّا حرم المدينة فقال النبيء — صلى الله عليه وسلم — « المدينة حرم من ما بين عَير أو عائر (جبل) الى ثور . قيل: هو جبل ولا يعرف ثور إلاّ في مكة. قال النووي : أكثر الرواة في كتاب البخاري ذكروا عَيرا، وأمّا ثور فمنهم من كنّى عنه فقال : من عير الى كذا ، ومنهم من ترك مكانه بياضا لأنّهم اعتقدوا ذكر ثور هنا خطأ . وقيل : إنّ الصواب الى أحُد كما عند أحمد والطبراني . وقيل : ثور جبل صغير وراء جبل أحُد .

وقوله « ومن قتله منكم » الخ، (مَن) اسم شرط مبتدأ، و«قتله» فعل الشرط، و«منكم»

صفة لاسم الشرط ، أي من الذين آمنوا . وفائدة إيراد قوله (منكم) أعرض عن بيانها المفسّرون . والظاهر أنّ وجه إيراد هذا الوصف التنبيه على إبطال فعل أهل الجاهلية ، فمن أصاب صيدا في الحرم منهم كانوا يضربونه ويسلبونه ثيابه ، كما تقدّم آنفا .

وتعليق حكم الجزاء على وقوع القتل يدلّ على أنّ الجزاء لا يجب إلاّ إذا قتل الصيد، فأمّا لو جرحه، أو قطع منه عضوا ولم يقتله فليس فيه جزاء، ويدلّ على أنّ الحكم سواء أكل القاتل الصيد أو لم يأكله لأنّ مناط الحكم هو القتل .

وقوله « متعمّدا » قيد أخرج المخطىء ، أي في صيده. ولم تبيّن له الآية حكما لكنّها تدلّ على أنّ حكمه لا يكون أشدّ من المتعمّد فيحتمل أن يكون فيه جزاء آخر أخفّ ويحتمل أن يكون لا جزاء عليه وقد بيّنته السنّة . قال الزهري : نزل القرآن بالعمد وجرت السنّة في الناسي والمخطىء أنّهما يكفّران . ولعلّه أراد بالسنّة العمل من عهد النبوءة والخلفاء ومضى عليه عمل الصحابة. وليس في ذلك أثر عن النبيء — صلى الله عليه وسلم — .

وقال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وجمهور فقهاء الأمصار : إنّ العمد والخطأ في ذلك سواء، وقد غلّب مالك فيه معنى الغُرم ، أي قاسه على الغُرم . والعمد والخطأ في الغرم سواء فلذلك سوّى بينهما. ومضى بذلك عمل الصحابة .

وقال أحمد بن حنبل، وابن عبد الحكم من المالكية ، وداوود الظاهري ، وابن جبير وطاووس، والقاسم بن محمد ، وسالم بن عبد الله ، وعطاء ، ومجاهد: لا شيء على الناسي . وروي مثله عن ابن عباس .

وقال مجاهد ، والحسن ، وابن زيد ، وابن جريج : إن كان متعمّدا للقتل ناسيا إحرامه فهو مورد الآية ، فعليه الجزاء. وأمّا المتعمّد للقتل وهو ذاكر لإحرامه فهذا أعظم من أن يكفّر وقد بطل حجّه ، وصيده جيفة لا يؤكل .

والجزاء العوض عن عمل، فسمّى الله ذلك جزاء، لأنّه تأديب وعقوبة إلاّ أنّه شرع على صفة الكفّارات مثل كفارة القتل وكفارة الظهار . وليس القصد منه الغرم إذ ليس الصيد بمنتفع به أحد من الناس حتى يغرّم قاتله ليجبر ما أفاته عليه. وإنّما الصيد ملك الله تعالى أباحه في الحلّ ولم يبحه للناس فى حال الإحرام، فمن تعدّى عليه في تلك الحالة فقد فرض الله على المتعدّي جزاء. وجعله جزاء ينتفع به ضعاف عبيده .

وقد دلّنا على أنّ مقصد التشريع في ذلك هو العقوبة قولُه عقبه « ليذوق وبال أمره ». وإنّما سمّي جزاء ولم يسمّ بكفّارة لأنّه روعي فيه المماثلة ، فهو مقدّر بمثل العمل فسمّي جزاء ، والجزاء مأخوذ فيه المماثلة والموافقة قال تعالى « جزاءا وفاقا » .

وقد أخبر أنّ الجزاء مثل ما قتل الصائد، وذلك المثل من النعم، وذلك أنّ الصيد إمّا من الدوابّ وإمّا من الطير، وأكثر صيد العرب من الدوابّ، وهي الحمر الوحشية وبقر الوحش والأروى والظباء ومن ذوات الجناح النعام والإوز، وأمّا الطير الذي يطير في الجوّ فنادر صيده ، لأنّه لا يصاد إلاّ بالمعراض، وقلّما أصابه المعراض سوى الحمام الذي بمكة وما يقرب منها ، فمماثلة الدوابّ للأنعام هيّنة. وأمّا مماثلة الطير للأنعام فهي مقاربة وليست مماثلة ؛ فالنعامة تقارب البقرة أو البدنة، والإوز يقارب السخلة، وهكذا. وما لا نظير له كالعصفور فيه القيمة . وهذا قول مالك والشافعي ومحمد بن الحسن . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: المثل القيمة في جميع ما يصاب من الصيد. والقيمة عند مالك طعام . وقال أبو حنيفة: دارهم . فإذا كان المصير الى القيمة؛ فالقيمة عند مالك طعام يتصدّق به ، أو يصوم عن كلّ مدّ من الطعام يوما، ولكسر المدّ يوما كاملا. وقال أبو حنيفة : يشتري بالقيمة هديا إن شاء ، وإن شاء اشترى طعاما ، وإن شاء صام عن كلّ نصف صاع يوما .

وقد اختلف العلماء في أنّ الجزاء هل يكون أقلّ ممّا يجزئ في الضحايا والهدايا . فقال مالك : لا يجزئ أقل من ثني الغنم أو المعز لأنّ الله تعالى قال « هديا بالغ الكعبة». فما لا يجزئ أن يكون هديا من الأنعام لا يكون جزاء، فمن أصاب من

الصيد ما هو صغير كان مخيّرا بين أن يعطي أقلّ ما يجزيء من الهدي من الأنعام وبين أن يعطي قيمة ما صاده طعاما ولا يعطي من صغار الأنعام .

وقال مالك في الموطأ : وكلّ شيء فدي ففي صغاره مثل ما يكون في كباره. وإنّما مثل ذلك مثل دية الحرّ الصغير والكبير بمنزلة واحدة . وقال الشافعي وبعض علماء المدينة : إذا كان الصيد صغيرا كان جزاؤه ما يقاربه من صغار الأنعام لما رواه مالك في الموطإ عن أبي الزبير المكّي أنّ عمر بن الخطاب قضى في الأرنب بعَناق وفي اليربوع بجفرة . قال الحفيد ابن رشد في كتاب بداية المجتهد: وذلك ما روي عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود آ ه . وأقول : لم يصحّ عن النبيء — صلى الله عليه وسلم — في ذلك شيء ، فأمّا ما حكم به عمر فلعلّ مالكا رآه اجتهادا من عمر لم يوافقه عليه لظهور الاستدلال بقوله تعالى « هديا بالغ الكعبة ». فإنّ ذلك من دلالة الإشارة، ورأى في الرجوع الى الإطعام سعة، على أنّه لوكان الصيد لا مماثل له من صغار الأنعام كالجرادة والخنفساء لوجب الرجوع الى الإطعام ، فليرجع اليه عند كون الصيد أصغر ممّا يماثله ممّا يجزئ في الهدايا . فمن العجب قول ابن العربي : إنّ قول الشافعي هو الصحيح ، وهو اختيار علمائنا . ولم أدر من يعنيه من علمائنا فإنّي لا أعرف للمالكية مخالفا لمالك في هذا. والقول في الطير كالقول في الصغير وفي الدوابّ، وكذلك القول في العظيم من الحيوان كالفيل والزرافة فيرجع الى الإطعام .

ولمّا سمّى الله هذا جزاء وجعله مماثلا للمصيد دلّنا على انّ من تكرّر منه قتل الصيد وهو محرم وجب عليه جزاء لكلّ دابّة قتلها، خلافا لداوود الظاهري ، فإنّ الشيئين من نوع واحد لا يماثلهما شيء واحد من ذلك النوع، ولأنه قد تقتل أشياء مختلفة النوع فكيف يكون شيء من نوع مماثلا لجميع ما قتله .

وقرأ جمهور القرّاء « فجزاء مثل ما قتل» بإضافة «جزاء» الى «مثل» ؛ فيكون «جزاء» مصدرا بدلا عن الفعل، ويكون (مثلُ ما قتل) فاعل المصدر أضيف اليه مصدره. « ومن النعم » بيان المثل لا لـ « مَا قتَلَ ». والتقدير : فمثل ما قتل من النعم يجزئُ جزاء

ما قتله ، أي يكافئ ويعوّض ما قتله . وإسناد الجزاء الى المثل إسناد على طريقة المجاز العقلي. ولك أن تجعل الإضافة بيانية، أي فجزاء هو مثل ما قتل، والإضافة تكون لأدنى ملابسة. ونظيره قوله تعالى « فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ». وهذا نظم بديع على حدّ قوله تعالى « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة »، أي فليحرّر رقبة. وجعله صاحب الكشّاف من إضافة المصدر الى المفعول ، أي فليجز مثلَ ما قتلَ . وهو يقتضي أن يكون النعم هو المعوّض لا العوض لأنّ العوض يتعدّى اليه فعل (جزى) بالباء ويتعدّى الى المعوّض بنفسه . تقول : جزيْت ما أتلفتُه بكذا درهما، ولا تقول : جزيْت كذا درهما بما أتلفته ، فلذلك اضطرّ الذين قدّروا هذا القول الى جعل لفظ (مثل) مقمحا. ونظّروه بقولهم « مثلك لا يبخل »، كما قال ابن عطية وهو معاصر للزمخشري . وسكت صاحب الكشاف عن الخوض في ذلك وقرّر القطب كلام الكشاف على لزوم جعل لفظ (مثل) مقحما وأنّ الكلام على وجه الكناية، يعني نظير « ليس كمثله شيء » وكذلك ألزمه إياه التفتزاني ، واعتذر عن عدم التصريح به في كلامه بأنّ الزمخشري بصدد بيان الجزاء لا بصدد بيا نأنّ عليه جزاء ما قتل. وهو اعتذار ضعيف . فالوجه أن لا حاجة الى هذا التقدير من أصله. وقد اجترأ الطبري فقال : أن لا وجه لقراءة الإضافة وذلك وهم منه وغفلة عن وجوه تصاريف الكلام العربي.

وقرأ عاصم ، وحمزة ، ويعقوب ، والكسائي ، وخلف « فجزاءٌ مثلُ » بتنوين (جزاء) . ورفع (مثل) على تقدير : فالجزاء هو مثلُ، على أنّ الجزاء مصدر أطلق على اسم المفعول ، أي فالمَجزي به المقتول مثلُ ما قتله الصائد .

وقوله تعالى « يحكم به ذوا عدل منكم» جملة في موضع الصفة لـ«جزاء» أو استئناف بياني ، أي يحكم بالجزاء، أي بتعيينه. والمقصد من ذلك أنّه لا يبلغ كلّ أحد معرفة صفة المماثلة بين الصيد والنعم فوكل الله أمر ذلك الى الحكمين. وعلى الصائد أن يبحث عمّن تحقّقت فيه صفة العدالة والمعرفة فيرفع الأمر اليهما. ويتعيّن عليهما أن يجيباه الى ما سأل منهما وهما يُعيّنان المثل ويخيّرانه بين أن يعطي المثل أو الطعام أو الصيام، ويقدّران له ما هو قدر الطعام إن اختاره .

وقـد حكم من الصحابة في جزاء الصيـد عمـر مع عبد الرحمان بن عوف ، وحكم مع كعب بن مالك ، وحكم سعد بن أبي وقاص مع عبدالرحمان بن عوف، وحكم عبدالله بن عمر مع ابن صفوان .

ووُصف«ذوا عدل » بقوله « منكم » أي من المسلمين، للتحذير من متابعة ما كان لأهل الجاهلية من عمل في صيد الحرم فلعلّهم يدّعون معرفة خاصّة بالجزاء .

وقوله « هديا بالغ الكعبة» حال من « مثل ما قتل » ، أو من الضمير في (به). والهدي ما يذبح أو ينحر في منحر مكة . والمنحر :منى والمروة. ولما سمّاه الله تعالى « هديا » فله سائر أحكام الهدي المعروفة . ومعنى « بالغ الكعبة » أنّه يذبح أو ينحر في حرم الكعبة، وليس المراد أنّه ينحر أو يذبح حول الكعبة .

وقوله « أو كفّارة طعام مساكين » عطف على «فجزاء» وسمّى الإطعام كفّارة لأنّه ليس بجزاء،إذ الجزاء هو العوض،وهو مأخوذ فيه المماثلة. وأمّا الإطعام فلا يماثل الصيد وإنّما هو كفارة تكفّر به الجريمة. وقد أجمل الكفارة فلم يبيّن مقدار الطعام ولا عدد المساكين. فأمّا مقدار الطعام فهو موكول الى الحكمين، وقد شاع عن العرب أنّ المدّ من الطعام هو طعام رجل واحد، فلذلك قدّره مالك بمدّ لكلّ مسكين. وهو قول الأكثر من العلماء . وعن ابن عباس : تقدير الإطعام أن يقوّم الجزاء من النعم بقيمته دراهم ثم تقوّم الدراهم طعاما . وأمّا عدد المساكين فهو ملازم لعدد الأمداد . قال مالك: أحسن ما سمعت إليّ فيه أنه يقوّم الصيد الذي أصاب وينظر كم ثمن ذلك من الطعام ، فيطعم مدّا لكلّ مسكين . ومن العلماء من قدّر لكلّ حيوان معادلا من الطعام . فعن ابن عباس : تعديل الظبي بإطعام ستة مساكين ، والأيل بإطعام عشرين مسكينا ، وحمار الوحش بثلاثين ، والأحسن أنّ ذلك موكول الى الحكمين .

و«أو»في قوله «أوكفارة طعام مساكين » وقوله «أو عدل ذلك» تقتضي تخيير قاتل الصيد في أحد الثلاثة المذكورة. وكذلك كل أمر وقع ب(أو) في القرآن فهو من الواجب المخيّر . والقول بالتخيير هو قول الجمهور ، ثم قيل : الخيار للمحكوم عليه لا للحكمين. وهو قول الجمهور من القائلين بالتخيير، وقيل: الخيار للحكمين . وقال به الثوري ،

وابن أبي ليلى، والحسن . ومن العلماء من قال : إنّه لا ينتقل من الجزاء الى كفّارة الطعام إلاّ عند العجز عن الجزاء، ولا ينتقل عن الكفّارة الى الصوم إلاّ عند العجز عن الإطعام، فهي عندهم على الترتيب . ونسب لابن عباس .

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر «كفّارةُ» ــ بالرفع بدون تنوين مضافًا الى طعام ــ كما قرأ « جزاءُ مثلِ ما قتل». والوجه فيه إمّا أن نجعله كوجه الرفع والإضافة في قوله تعالى «فجزاء مثلِ ما قتل» فنجعل «كفارة» اسم مصدر عوضا عن الفعل وأضيف الى فاعله، أي يكفّره طعامُ مساكين ؛ وإمّا أن نجعله من الإضافة البيانية، أي كفّارة من طعام، كما يقال : ثوبُ خزّ ، فتكون الكفّارة بمعنى المكفّر به لتصحّ إضافة البيان، فالكفّارة بيّنها الطعام، أي لا كفّارة غيره فإنّ الكفّارةَ تقع بأنواع. وجزم بهذا الوجه في الكشاف، وفيه تكلّف . وقرأه الباقون ــ بتنوين «كفارةٌ» ورفع « طعامُ » على أنّه بدل من «كفارة» .

وقوله « أو عدْل ذلك صياما » عطف على « كفّارة » والإشارة الى الطعام . والعَدل ــ بفتح العين ــ ما عادل الشيء من غير جنسه . وأصل معنى العدل المساواة . وقال الراغب : إنّما يكون فيما يدرك بالبصيرة كما هنا . وأما العِدل ــ بكسر العين ــ ففي المحسوسات كالموزونات والمكيلات، وقيل: هما مترادفان . والإشارة بقوله « ذلك » الى « طعام مساكين » . وانتصب « صياما » على التمييز لأنّ في لفظ العدْل معنى التقدير.

وأجملت الآية الصيام كما أجملت الطعام، وهو موكول الى حكم الحكمين . وقال مالك والشافعي : يصوم عن كلّ مدّ من الطعام يوما . وقال أبو حنيفة : عن كلّ مدّين يوما، واختلفوا في أقصى ما يصام؛ فقال مالك والجمهور : لا ينقص عن أعداد الأمداد أياما ولو تجاوز شهرين، وقال بعض أهل العلم : لا يزيد على شهرين لأنّ ذلك أعلى الكفارات . وعن ابن عباس : يصوم ثلاثة أيام الى عشرة .

وقوله « ليذوق » متعلّق بقوله « فجزاء »، واللاّم للتعليل، أي جُعل ذلك جزاء عن قتله الصيد ليذوق وبال أمره .

والذوق مستعار للإحساس بالكدر. شبّه ذلك الإحساس بذوق الطعم الكريه كأنهم

راعَوا فيه سُرعة اتّصال ألمه بالإدراك، ولذلك لم نجعله مجازا مرسلا بعلاقة الإطلاق إذ لا داعي لاعتبار تلك العلاقة، فإنّ الكدر أظهر من مطلق الإدراك. وهذا الإطلاق معتنى به في كلامهم، لذلك اشتهر إطلاق الذوق على إدراك الآلام واللذّات. ففي القرآن «ذق إنّك أنت العزيز الكريم» «لا يذوقون فيها الموت». وقال أبو سفيان يوم أحد مخاطبا جثّة حمزة «ذق عُقق». وشهرة هذه الاستعارة قاربت الحقيقة، فحسن أن تبنى عليها استعارة أخرى في قوله تعالى «فأذاقها الله لباس الجوع والخوف».

والوبال السوء وما يُكره إذا اشتدّ، والوبيل القوي في السوء «فأخذناه أخذا وبيلا». وطعام وبيل: سيّء الهضم، وكلأ وبيل ومستوبل، تستوبله الإبل، أي تستوخمه. قال زهير:

إلى كَلَإٍ مُسْتَوْبِلٍ مُتَوَخَّمِ

والأمر: الشأن والفعل، أي أمر من قتل الصيد متعمّدا. والمعنى ليجد سوء عاقبة فعله بما كلّفه من خسارة أو من تعب.

وأعقب اللهُ التهديد بما عوّد به المسلمين من الرأفة فقال «عفا الله عمّا سلف»، أي عفا عمّا قتلتم من الصيد قبل هذا البيان ومن عاد الى قتل الصيد وهو محرم فالله ينتقم منه.

والانتقام هو الذي عُبّر عنه بالوبال من قبلُ، وهو الخسارة أو التعب، ففهم منه أنه كلّما عاد وجب عليه الجزاء أو الكفارة أو الصوم، وهذا قول الجمهور. وعن ابن عباس، وشريح، والنخعي، ومجاهد، وجابر بن زيد: أنّ المتعمّد لا يجب عليه الجزاء إلاّ مرة واحدة فإن عاد حقّ عليه انتقام العذاب في الآخرة ولم يقبل منه جزاء. وهذا شذوذ.

ودخلت الفاء في قوله «فينتقم الله منه» مع أنّ شأن جواب الشرط إذا كان فعلا أن لا تدخل عليه الفاء الرابطة لاستغنائه عن الربط بمجرّد الاتّصال الفعلي، فدخول

الفاء يقع في كلامهم على خلاف الغالب ، والأظهر أنّهم يرمون به الى كون جملة الجواب اسمية تقديرا فيرمزون بالفاء الى مبتدأ محذوف جُعل الفعل خبرا عنه لقصد الدلالة على الاختصاص أو التقوّي ، فالتقدير : فهو ينتقم الله منه ، لقصد الاختصاص للمبالغة في شدّة ما يناله حتى كأنّه لا ينال غيره ، أو لقصد التقوّي ، أي تأكيد حصول هذا الانتقام . ونظيره « فمن يؤمن بربّه فلا يخافُ بخسا ولا رهقا» فقد أغنت الفاء عن إظهار المبتدإ فحصل التقوّي مع إيجاز . هذا قول المحقّقين مع توجيهه ، ومن النحاة من قال : إنّ دخول الفاء وعدمه في مثل هذا سواء ، وإنّه جاء على خلاف الغالب .

وقوله « والله عزيز ذو انتقام » تذييل . والعزيز الذي لا يحتاج الى ناصر، ولذلك وُصف بأنّه ذو انتقام ، أي لأنّ من صفاته الحكمة ، وهي تقتضي الانتقام من المفسد لتكون نتائج الأعمال على وفقها .

﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ 96

استئناف بياني نشأ عن قوله « يأيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » فإنّه اقتضى تحريم قتل الصيد على المحرم وجعل جزاء فعله هدي مثل ما قتل من النعم ، فكان السامع بحيث يسأل عن صيد البحر لأنّ أخذه لا يسمّى في العرف قتلا ، وليس لما يصاد منه مثل من النعم ولكنّه قد يشكّ لعلّ الله أراد القتل بمعنى التسبّب في الموت ، وأراد بالمثل من النعم المقاربَ في الحجم والمقدار ، فبيّن الله للناس حكم صيد البحر وأبقاه على الإباحة ، لأنّ صيد البحر ليس من حيوان الحرم ، إذ ليس في شيء من أرض الحرم بحر . وقد بينّا عند قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » أنّ أصل الحكمة في حرمة الصيد على المحرم هي حفظ حرمة الكعبة وحرمها .

ومعنى «أحلّ لكم صيد البحر» إبقاء حليّته لأنّه حلال من قبلِ الإحرام. والخطاب في «لكم» للذين آمنوا. والصيد هنا بمعنى المصيد ليجري اللفظ على سنن واحد في مواقعه في هذه الآيات، أي أحلّ لكم قتله، أي إمساكه من البحر.

والبحر يشمل الأنهار والأودية لأنّ جميعها يسمّى بحرا في لسان العرب. وقد قال الله تعالى: «وما يستوي البحران هذا عذب فرات» الآية. وليس العذب إلاّ الأنهار كدجلة والفرات. وصيد البحر: كلّ دوابّ الماء التي تصاد فيه، فيكون إخراجها منه سبب موتها قريبا أو بعيدا. فأمّا ما يعيش في البرّ وفي الماء فليس من صيد البحر كالضفدع والسلحفاة، ولا خلاف في هذا. أمّا الخلاف فيما يؤكل من صيد البحر وما لا يؤكل منه، عند من يرى أنّ منه ما لا يؤكل، فليس هذا موضع ذكره، لأنّ الآية ليست بمثبتة لتحليل أكل صيد البحر ولكنّها منبّهة على عدم تحريمه في حال الإحرام.

وقوله «وطعامه» عطف على «صيد البحر». والضمير عائد الى «البحر»، أي وطعام البحر، وعطفه اقتضى مغايرته للصيد. والمعنى: والتقاط طعامه أو وإمساكُ طعامه. وقد اختلف في المراد من «طعامه». والذي روي عن جلّة الصحابة — رضي الله عنهم —: أنّ طعام البحر هو ما طفا عليه من ميتة إذا لم يكن سبب موته إمساك الصائد له. ومن العلماء من نقل عنه في تفسير طعام البحر غير هذا ممّا لا يلائم سياق الآية. وهؤلاء هم الذين حرّموا أكل ما يخرجه البحر ميّتا، ويردّ قولهم ما ثبت عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أنّه قال في البحر «هو الطهور ماؤه الحِلّ ميتته». وحديث جابر في الحوت المسمّى العنبر، حين وجدوه ميّتا، وهم في غزوة، وأكلوا منه، وأخبروا رسول الله، وأكل منه رسول الله — صلى الله عليه وسلم —.

وانتصب «متاعا» على الحال. والمتاع: ما يتمتّع به. والتمتّع: انتفاع بما يلذّ ويسرّ. والخطاب في قوله «متاعا لكم» للمخاطبين بقوله «أحلّ لكم صيد البحر» باعتبار كونهم متناولين الصيد، أي متاعا للصائدين وللسيّارة.

والسيّارة: الجماعة السائرة في الارض للسفر والتجارة، مؤنث سيّار، والتأنيث

باعتبار الجماعة . قال تعالى : « وجاءت سيّارة » . والمعنى أحلّ لكم صيد البحر تتمتّعون بأكله ويتمتّع به المسافرون ، أي تبيعونه لمن يتّجرون ويجلبونه الى الأمصار .

وقوله « وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرما » زيادة تأكيد لتحريم الصيد ، تصريحا بمفهوم قوله « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » ، ولبيان أنّ مدّة التحريم مدّة كونهم حُرُما ، أي محرمين أو مارّين بحرم مكة . وهذا إيماء لتقليل مدّة التحريم استئناسا للمكلّفين بتخفيف ، وإيماء الى نعمة اقتصار تحريمه على تلك المدّة ، ولو شاء الله لحرّمه أبدا . وفي الموطأ : أنّ عائشة قالت لعروة بن الزبير : يا بن أختي إنّما هي عشر ليال (أي مدّة الإحرام) فإن تخلّجَ في نفسك شيء فدعه . تعني أكل لحم الصيد .

وذيّل ذلك بقوله « واتّقوا الله الذي إليه تحشرون » . وفي إجراء الوصف بالموصول وتلك الصلة تذكير بأنّ المرجع الى الله ليعدّ الناس ما استطاعوا من الطاعة لذلك اللقاء.

والحشر : جمع الناس في مكان .

والصيد مراد به المصيد ، كما تقدّم .

والتحريم متعلّق بقتله لقوله قبله « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » فلا يقتضي قوله « وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرما » تحريم أكل صيد البرّ على المحرم إذا اشتراه من بائع أو ناوله رجل حلال إيّاه ، لأنّه قد علم أنّ التحريم متعلّق بمباشرة المحرم قتله في حال الإصابة . وقد أكل رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ من الحمار الذي صاده أبو قتادة ، كما في حديث الموطأ عن زيد بن أسلم . وأمر رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ بقسمة الحمار الذي صاده زيد البهزيّ بين الرفاق وهم محرمون . وعلى ذلك مضى عمل الصحابة ، وهو قول . وأمّا ما صيد لأجل المحرم فقد ثبت أنّ النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ ردّ على الصعب بن جثّامة حمارا وحشيا أهداه اليه وقال له « إنّا لم نردّه عليك إلاّ أنّا حُرُم » . وقد اختلف الفقهاء في محمل هذا الامتناع . فقيل : يحرم أن يأكله مَن صِيدَ لأجله لا غير . وهذا قول عثمان بن عفّان، وجماعة من فقهاء المدينة ، ورواية عن مالك ، وهو الأظهر ، لأنّ الظاهر أنّ الضمير في قول النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ : إنّما لم نردّه عليك إلاّ أنّا حرم » أنّه عائد

الى النبيء – صلى الله عليه وسلم – وحده ، لقوله « لم نردّه » ، وإنّما ردّه هو وحده . وقيل : يحرم على المحرم أكل ما صيد لمحرم غيره ، وهو قول بعض أهل المدينة ، وهو المشهور عن مالك . وكأنّ مستندهم في ذلك أنّه الاحتياط وقيل : لا يأكل المحرم صيدا صيد في مدّة إحرامه ويأكل ما صيد قبل ذلك ، ونسب الى علي بن أبي طالب وابن عباس ، وقيل: يجوز للمحرم أكل الصيد مطلقا ، وإنّما حرّم الله قتل الصيد ، وهو قول أبي حنيفة . والحاصل أنّ التنزّه عن أكل الصيد الذي صيد لأجل المحرم ثابت في السنّة بحديث الصعب بن جثّامة، وهو محتمل كما علمت . والأصل في الامتناع الحرمة لأنّه، لو أراد التنزّه لقال : أمّا أنا فلا آكله ، كما قال في حديث خالد بن الوليد في الضبّ .

﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْيَ وَٱلْقَلَـٰٓئِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ 97 ﴾

استئناف بياني لأنّه يحصل به جواب عمّا يخطر في نفس السامع من البحث عن حكمة تحريم الصيد في الحرم وفي حال الإحرام ، بأنّ ذلك من تعظيم شأن الكعبة التي حُرّمت أرضُ الحرم لأجل تعظيمها،وتذكيرٌ بنعمة الله على سكّانه بما جعل لهم من الأمن في علائقها وشعائرها .

والجعل يطلق بمعنى الإيجاد ، فيتعدّى الى مفعول واحد ، كما في قوله تعالى : « وجعل الظلمات والنور »، في سورة الأنعام، ويطلق بمعنى التصيير فيتعدّى الى مفعولين، وكلا المعنيين صالح هنا . والأظهر الأول فإنّ الله أوجد الكعبة ، أي أمر خليله بإيجادها لتكون قياما للناس . فقوله « قياما » منصوب على الحال ، وهي حال مقدّرة ، أي أوجدها مقدّرا أن تكون قياما. وإذا حمل « جعل » على معنى التصيير كان المعنى أنّها موجودة بيتَ عبادة فصيّرها الله قياما للناس لطفا بأهلها ونسلهم ، فيكون « قياما » مفعولا ثانيا لـ « جعل » . وأمّا قوله « البيت الحرام » فلا يصحّ جعله مفعولا .

والكعبة علم على البيت الذي بناه إبراهيم – عليه السلام – بمكة بأمر الله تعالى

ليكون آية للتوحيد . وقد تقدّم ذلك في تفسير قوله تعالى : « إنّ أوّل بيتٍ وضع للناس للذي ببكة » في سورة آل عمران . قالوا : إنّه علم مشتقّ من الكَعَب ، وهو النتوء والبروز ، وذلك محتمل . ويحتمل أنّهم سمّوا كلّ بارز كعبة ، تشبيها بالبيت الحرام، إذ كان أول بيت عندهم، وكانوا من قبله أهل خيام ، فصار البيت مثلا يمثّل به كلّ بارز .

وأمّا إطلاق الكعبة على (القليس) الذى بناه الحبشة في صنعاء، وسمّاه بعض العرب الكعبة اليمانية ، وعلى قبة نجران التى أقامها نصارى نجران لعبادتهم التى عناها الأعشى في قوله :

فَكعْبَةُ نَجرَان حَتْم عليكِ ... حتى تُنَاخي بأبوابها

فذلك على وجه المحاكاة والتشبيه ، كما سمّى بنو حنيفة مسَيلمة رحمان .

وقوله « البيت الحرام » بيان للكعبة. قصد من هذا البيان التنويه والتعظيم، إذ شأن البيان أن يكون موضّحا للمبيّن بأن يكون أشهر من المبيّن . ولمّا كان اسم الكعبة مساويا للبيت الحرام في الدلالة على هذا البيت فقد عبّر به عن الكعبة في قوله تعالى : « ولا آمّين البيت الحرام » فتعيّن أنّ ذكر البيان للتعظيم ، فإنّ البيان يجيء لما يجيء له النعت من توضيح ومدح ونحو ذلك . ووجه دلالة هذا العلم على التعظيم هو ما فيه من لمح معنى الوصف بالحرام قبل التغليب . وذكر البيت هنا لأنّ هذا الموصوف مع هذا الوصف صارا علما بالغلبة على الكعبة .

والحرام في الأصل مصدر حَرُم إذا مُنِع ، ومصدره الحرام ، كالصلاح من صلُح ، فوصف شيء بحرام مبالغة في كونه ممنوعا .

ومعنى وصف البيت بالحرام أنّه ممنوع من أيدي الجبابرة فهو محترم عظيم المهابة . وذلك يستتبع تحجير وقوع المظالم والفواحش فيه ، وقد تقدّم أنّه يقال رجل حرام عند قوله تعالى : « غير محلّي الصيد وأنتم حُرُم» في هذه السورة، وأنّه يقال : شهر حرام، عند قوله تعالى « ولا الشهر الحرام » فيها أيضا ، فيحمل هذا الوصف على ما يناسبه بحسب الموصوف الذى يجرى عليه ، وهو في كلّ موصوف يدلّ على أنّه ممّا يتجنّب جانبه، فيكون تجنّبه للتعظيم أو مهابته أو نحو ذلك ، فيكون

وصفَ مدح ، ويكون تجنّبه للتنزّه عنه فيكون وصف ذمّ، كما تقول : الخمر حرام .

وقرأ الجمهور « قياما» ـ بألف بعد الياء ـ.وقرأه ابن عامر « قيما »ـ بدون ألف بعد الياء ـ .

والقيام في الأصل مصدر قام إذا استقلّ على رجليه ، ويستعار للنشاط ، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح،لأنّ شأن من يعمل عملا مهمّا أن ينهض له، كما تقدّم بيانه عند قوله تعالى « ويقيمون الصلاة » في سورة البقرة . ومن هذا الاستعمال قيل للناظر في أمور شيء وتدبيره:هو قيّم عليه أو قائم عليه ، فالقيام هنا بمعنى الصلاح والنفع . وأمّا قراءة ابن عامر « قيما » فهو مصدر (قام)على وزن فِعَل ـ بكسر ففتح ـ مثل شِبَع . وقد تقدّم أنّه أحد تأويلين في قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيما » في سورة النساء . وإنّما أعلّت واوه فصارت ياء لشدّة مناسبة الياء للكسرة . وهذا القلب نادر في المصادر التى على وزن فِعَل من الواوي العين . وإثباته للكعبة من الإخبار بالمصدر للمبالغة،وهو إسناد مجازي، لأنّ الكعبة لمّا جعلها الله سببا في أحكام شرعية سابقة كان بها صلاح أهل مكة وغيرهم من العرب وقامت بها مصالحهم ، جُعلت الكعبة هي القائمة لهم لأنّها سبب القيام لهم.

والناس هنا ناس معهودون ، فالتعريف للعهد . والمراد بهم العرب،لأنّهم الذين انتفعوا بالكعبة وشعائرها دون غيرهم من الأمم كالفرس والروم . وأمّا ما يحصل لهؤلاء من منافع التجارة ونحوها من المعاملة فذلك تبع لوجود السّكان لا لكون البيت حراما، إلاّ إذا أريد التسبّب البعيد ، وهو أنّه لولا حرمة الكعبة وحرمة الأشهر في الحجّ لساد الخوف في تلك الربوع فلم تستطع الأمم التجارة هنالك .

وإنّما كانت الكعبة قياما للناس لأنّ الله لمّا أمر إبراهيم بأن يُنزل في مكة زوجه وابنه إسماعيل،وأراد أن تكون نشأة العرب المستعربة (وهم ذرية إسماعيل) في ذلك المكان لينشأوا أمّة أصيلة الآراء عزيزة النفوس ثابتة القلوب،لأنّه قدّر أن

تكون تلك الأمّة هي أول من يتلقّى الدين الذي أراد أن يكون أفضل الأديان وأرسخها، وأن يكون منه انبثاث الإيمان الحقّ والأخلاق الفاضلة . فأقام لهم بلدا بعيدا عن عن التعلّق بزخارف الحياة؛ فنشأوا على إباء الضيم، وتلقّوا سيرة صالحة نشأوا بها على توحيد الله تعالى والدعوة اليه ؛ وأقام لهم فيه الكعبة معلما لتوحيد الله تعالى، ووضع في نفوسهم ونفوس جيرتهم تعظيمه وحرمته. ودعا مجاوريهم الى حجّه ما استطاعوا، وسخّر الناس لإجابة تلك الدعوة، فصار وجود الكعبة عائدا على سكان بلدها بفوائد التأنّس بالوافدين ، والانتفاع بما يجلبونه من الأرزاق ، وبما يجلب التجّار في أوقات وفود الناس اليه ؛ فأصبح ساكنوه لا يلحقهم جوع ولا عراء . وجعل في نفوس أهله القناعة فكان رزقهم كفافا . وذلك ما دعا به إبراهيم في قوله : « ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرّم ربّنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلّهم يشكرون » . فكانت الكعبة قياما لهم يقوم به أوَد معاشهم . وهذا قيام خاصّ بأهله .

ثم انتشرت ذرّية إسماعيل ولحقت بهم قبائل كثيرة من العرب القحطانيين وأهلت بلاد العرب . وكان جميع أهلها يدين بدين إبراهيم؛ فكان من انتشارهم ما شأنه أن يَحدُث بين الأمّة الكثيرة من الاختلاف والتغالب والتقاتل الذي يفضي الى التفاني؛ فإذا هم قد وجدوا حرمة أشهر الحج الثلاثة وحرمة شهر العمرة، وهو رجب الذي سنَّتْهُ مُضَرُ (وهم معظم ذرية إسماعيل) وتبعهم معظم العرب . وجدوا تلك الأشهر الأربعة ملجئة إيّاهم الى المسالمة فيها فأصبح السلم سائدا بينهم مدة ثلث العام ، يصلحون فيها شؤونهم، ويستبقون نفوسهم، وتسعى فيها سادتهم وكبراؤهم وذوو الرأي منهم بالصلح بينهم، فيما نجم من تِراتٍ وإحَنٍ . فهذا من قيام الكعبة لهم، لأنّ الأشهر الحرم من آثار الكعبة إذ هي زمن الحج والعمرة للكعبة.

وقد جعل إبراهيم للكعبة مكانا متّسعا شاسعا يحيط بها من جوانبها أميالا كثيرة، وهو الحرم، فكان الداخل فيه آمنا . قال تعالى « أوَ لم يروا أنّا جعلنا حرما آمنا ويتخطّف الناس مِنْ حولهم » . فكان ذلك أمنا مستمرّا لسكّان مكة وحرمها، وأمنا يلوذ اليه من عراه خوف من غير سكانها بالدخول اليه عائذا ، ولتحقيق أمنه أمّن الله

وحوشه ودوابّه تقوية لحرمته في النفوس، فكانت الكعبة قياما لكلّ عربي إذا طرقه ضيم.

وكان أهل مكة وحرمها يسيرون في بلاد العرب آمنين لا يتعرّض لهم أحد بسوء، فكانوا يتّجرون ويدخلون بلاد قبائل العرب، فيأتونهم بما يحتاجونه ويأخذون منهم ما لا يحتاجونه ليبلّغوه الى من يحتاجونه، ولولا هم لما أمكن لتاجر من قبيلة أن يسير في البلاد، فلتعطّلت التجارة والمنافع. ولذلك كان قريش يوصفون بين العرب بالتجّار، ولأجل ذلك جعلوا رحلتي الشتاء والصيف اللّتين قال الله تعالى فيهما « لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ». وبذلك كلّه بقيت أمّة العرب محفوظة الجبلّة التي أراد الله أن يكونوا مجبولين عليها، فتهيّأت بعد ذلك لتلقّي دعوة محمد — صلى الله عليه وسلم — وحملها الى الأمم، كما أراد الله تعالى وتمّ بذلك مراده.

وإذا شئت أن تعدو هذا فقل : إنّ الكعبة كانت قياما للناس وهم العرب، إذ كانت سبب اهتدائهم الى التوحيد واتّباع الحنيفية، واستبقت لهم بقية من تلك الحنيفية في مدة جاهليتهم كلّها لم يعدموا عوائد نفعها. فلمّا جاء الاسلام كان الحج اليها من أفضل الأعمال، وبه تكفّر الذنوب، فكانت الكعبة من هذا قياما للناس في أمور أخراهم بمقدار مايتمسّكون به ممّا جعلت الكعبة له قياما.

وعَطْفُ « الشهرَ الحرامَ » على « الكعبةَ » شبْه عطف الخاصّ على العامّ باعتبار كون الكعبة أريد بها ما يشمل علائقها وتوابعها، فإنّ الأشهر الحرم ما اكتسبت الحرمة إلاّ من حيث هي أشهر الحج والعمرة للكعبة كما علمت. فالتعريف في «الشهر» للجنس كما تقدّم في قوله تعالى : « ولا الشهر الحرام ». ولا وجه لتخصيصه هنا ببعض تلك الأشهر. وكذلك عطف «الهدي» و«القلائد». وكون الهدي قياما للناس ظاهر، لأنّه ينتفع ببيعه للحاج أصحابُ المواشي من العرب، وينتفع بلحومه من الحاج فقراءُ العرب، فهو قيام لهم.

وكذلك القلائد فإنّهم ينتفعون بها، فيتّخذون من ظفائرها مادّة عظيمة للغزل والنسج، فتلك قيام لفقرائهم. ووجه تخصيصها بالذكر هنا، وإن كانت هي من أقلّ آثار الحج، التنبيهُ على أنّ جميع علائق الكعبة فيها قيام للناس، حتى أدنى العلائق، وهو

القلائد ، فكيف بما عداها من جِلال البدْن ونعالها وكسوة الكعبة ، ولأنّ القلائد أيضا لا يخلو عنها هدي من الهدايا بخلاف الجِلال والنعال . ونظير هذا قول أبي بكر « والله لو منعوني عِقالا » إلخ . . .

وقوله « ذلك لتعلموا أنّ الله يعلم ما في السماوات وما الارض » الآية،مرتبط بالكلام الذي قبله بواسطة لام التعليل في قوله « لتعلموا ».وتوسّط اسم الإشارة بين الكلامين لزيادة الربط مع التنبيه على تعظيم المشار اليه،وهو الجعل المأخوذ من قوله : « جعل الله الكعبة » ، فتوسّط اسم الإشارة هنا شبيه بتوسّط ضمير الفصل ، فلذلك كان الكلام شبيها بالمستأنف وما هو بمستأنف ، لأنّ ماصْدَقَ اسم الإشارة هو الكلام السابق،ومفاد لام التعليل الربط بالكلام السابق،فلم يكن في هذا الكلام شيء جديد غير التعليل ، والتعليل اتّصال وليس باستئناف،لأنّ الاستئناف انفصال. وليس في الكلام السابق ما يصلح لأن تتعلّق به لام التعليل إلاّ قوله « جعل ».وليست الإشارة إلاّ للجعل المأخوذ من قوله « جعل ». والمعنى: جعل الله الكعبة قياما للناس لتعلموا أن الله يعلم الخ .. ، أي أنّ من الحكمة التي جعل الكعبة قياما للناس لأجلها أن تعلموا أنه يعلم.فَجَعْلُ الكعبة قياما مقصود منه صلاح الناس بادىء ذي بدء لأنّه المجعولة عليه، ثم مقصود منه عِلم الناس بأنّه تعالى عليم . وقد تكون فيه حكم أخرى لأنّ لام العلّة لا تدلّ على انحصار تعليل الحكم الخبري في مدخولها لإمكان تعدّد العلل للفعل الواحد،لأنّ هذه علل جعلية لا إيجادية ، وإنّما اقتصر على هذه العلة دون غيرها لشدّة الاهتمام بها، لأنّها طريق الى معرفة صفة من صفات الله تحصل من معرفتها فوائد جمّة للعارفين بها في الامتثال والخشية والاعتراف بعجز من سواه وغير ذلك . فحصول هذا العلم غاية من الغايات التى جعل الله الكعبة قياما لأجلها .

والمقصود أنّه يعلم ما في السماوات وما في الارض قبل وقوعه لأنّه جعل التعليل متعلّقا بجعل الكعبة وما تبعها قياما للناس . وقد كان قيامها للناس حاصلا بعد وقت جعلها بمدّة، وقد حصل بعضُه يتلُو بعضا في أزمنة متراخية كما هو واضح . وأمّا كونه يعلم ذلك بعد وقوعه فلا يحتاج للاستدلال لأنّه أولى ، ولأنّ كثيرا من الخلائق قد علم تلك الأحوال بعد وقوعها .

ووجه دلالة جَعْل الكعبة قياما للناس وما عطف عليها ، على كونه تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض،أنّه تعالى أمر ببناء الكعبة في زمن إبراهيم ، فلم يدر أحد يومئذ إلاّ أنّ إبراهيم اتّخذها مسجدا، ومكة يومئذ قليلة السكّان ، ثم إنّ الله أمر بحج الكعبة وبحرمة حرمها وحرمة القاصدين اليها ، ووقّت للناس أشهرا القصد فيها وهدايا يسوقونها اليها فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم وحوائل دون مضارّ كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة، كما بيّنّاه آنفا . فكانت الكعبة سبب بقائهم حتى جاء الله بالإسلام . فلا شك أنّ الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمّة كبيرة، وأن ستحمد تلك الأمّة عاقبة بناء الكعبة وما معه من آثارها . وكان ذلك تمهيدا لما علمه من بعثة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيهم، وجعلهم حملة شريعته الى الأمم، وما عقب ذلك من عظم سلطان المسلمين وبناء حضارة الإسلام. ثم هو يعلم ما في الأرض وليس هو في الارض بدليل المشاهدة، أو بالترّفع عن النقص فلا جرم أن يكون عالما بما في السماوات، لأنّ السماوات إمّا أن تكون مساوية للأرض في أنّه تعالى ليس بمستقرّ فيها، ولا هي أقرب اليه من الارض ، كما هو الاعتقاد الخاصّ، فثبت له العلم بما في السماوات بقياس المساواة ؛ وإمّا أن يكون تعالى في أرفع المكان وأشرف العوالم ، فيكون علمه بما في السماوات أحرى من علمه بما في الأرض، لأنّها أقرب اليه وهو بها أعنى، فيتمّ الاستدلال للفريقين .

وأمّا دلالة ذلك على أنّه بكلّ شيء عليم فلأنّ فيما ثبت من هذا العلم الذي تقرّر من علمه بما في السماوات وما في الارض أنواعا من المعلومات جليلة ودقيقة؛ فالعلم بها قبل وقوعها لا محالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل بعضها،فيكون ذلك الجهل معطّلا لعلمه بكثير ممّا يتوقّف تدبيره على العلم بذلك المجهول فهو ما دبر جعل الكعبة قياما وما نشأ عن ذلك الاّ عن عموم علمه بالأشياء ولولا عمومه ما تمّ تدبير ذلك المقدّر .

﴿ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿98﴾ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿99﴾ ﴾

استئناف ابتدائي وتذييل لما سبق من حظر الصيد للمحرم وإباحة صيد البحر والامتنان بما جعل للكعبة من النعم عليهم ليطمئنّوا لِما في تشريع تلك الأحكام من تضييق على تصرّفاتهم ليعلموا أنّ ذلك في صلاحهم، فذيل بالتذكير بأنّ الله منهم بالمرصاد يجازي كل صانع بما صنع من خير أو شر . وافتتاح الجملة « بـ« اعلموا » للاهتمام بمضمونها كما تقدّم عند قوله تعالى : « واتقوا الله واعلموا أنّكم ملاقوه » في سورة البقرة . وقد استوفى قوله : « ان الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم » أقسام معاملته تعالى فهو شديد العقاب لمن خالف أحكامه وغفور لمن تاب وعمل صالحا . وافتتاح الجملة بلفظ « اعلموا » للاهتمام بالخبر كما تقدّم عند قوله تعالى : «واعلموا أنّكم ملاقوه » في سورة البقرة .

وجملة « ما على الرسول الاّ البلاغ » معترضة ذيل بها التعريض بالوعيد والوعد. ومضمونها إعذار الناس لأن الرسول قد بلّغ اليهم ما أراد الله منهم فلا عذر لهم في التقصير، والمنّة لله ولرسوله فيما أرشدهم اليه من خير .

والقصر ليس بحقيقي لأنّ على الرسول أمورا أخر غير البلاغ مثل التعبّد لله تعالى، والخروج الى الجهاد، والتكاليف التى كلّفه الله بها مثل قيام الليل، فتعيّن أنّ معنى القصر : ما عليه إلاّ البلاغ، أي دون إلجائكم الى الإيمان ، فالقصر إضافي فلا ينافي أنّ على الرسول أشياء كثيرة .

والإتيان بحرف (على) دون(اللام) ونحوها مؤذن بأنّ المردود شيء يتوهّم أنّه لازم للرسول من حيث إنّه يدّعي الرسالة عن الله تعالى .

وقوله « والله يعلم ما تبدون وما تكتمون » عطف على جملة « اعلموا أنّ الله شديد العقاب ». وهي تتميم للتعريض بالوعيد والوعد تذكيرا بأنّه لايخفى عليه شيء من أعمالهم ظاهرها وباطنها .

وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوّي الحكم وليس لإفادة التخصيص لنبُوّ المقام عن ذلك .

وذكر « ما تبدون » مقصود منه التعميم والشمول مع « ما تكتمون » وإلاّ فالغرض هو تعليمهم أنّ الله يعلم ما يسرّونه أمّا ما يبدونه ، فلا يُظنّ أنّ الله لا يعلمه .

﴿قُلْ لَّا يَسْتَوِي ٱلْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ فَاتَّقُواْ ٱللَّهَ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ١٠٠﴾

لما آذن قوله « اعلموا أنّ الله شديد العقاب وأنّ الله غفور رحيم » وقوله « والله يعلم ما تبدون وما تكتمون » بأنّ الناس فريقان: مطيعون وعصاة ، فريق عاندوا الرسول ولم يمتثلوا، وهم من بقي من أهل الشرك ومن عاضدهم من المنافقين، وربما كانوا يظهرون للقبائل أنّهم جمع كثير، وأنّ مثلهم لا يكون على خطأ، فأزال الله الأوهام التي خامرت نفوسهم فكانت فتنة أو حجّة ضالّة يموّه بها بعض منهم على المهتدين من المسلمين . فالآية تؤذن بأن قد وجدت كثرة من أشياء فاسدة خيف أن تستهوي من كانوا بقلّة من الأشياء الصالحة، فيحتمل أن تكون تلك الكثرة كثرة عدد في الناس إذ معلوم في متعارف العرب في الجاهلية وفي أول الإسلام الاعتزاز بالكثرة والإعجاب بها . قال الأعشى :

ولستَ بالأكثرِ منهم حصًى ... وإنّما العزّة للكاثر

وقال السموأل أو عبد الملك الحارثي :

تعيّرنا أنّا قليل عَديدنَا

وقد تعجّب العنبري إذ لام قومه فقال :

لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عَدد ... ليسوا من الشرّ في شيء وإن هانا

قال السدّي: كثرة الخبيث هم المشركون، والطيّب هم المؤمنون . وهذا المعنى

يناسب لو يكون نزول هذه الآية قبل حجّة الوداع حين كان المشركون أكثر عددا من المسلمين؛ لكن هذه السورة كلّها نزلت في عام حجّة الوداع فيمكن أن تكون إشارة الى كثرة نصارى العرب في الشام والعراق ومشارف الشام لأنّ المسلمين قد تطلّعوا يومئذ الى تلك الأصقاع ، وقيل : أريد منها الحرام والحلال من المال ، ونقل عن الحسن .

ومعنى « لا يستوي » نفي المساواة ، وهي المماثلة والمقاربة والمشابهة . والمقصود منه إثبات المفاضلة بينهما بطريق الكناية ، والمقام هو الذي يعيّن الفاضل من المفضول ، فإنّ جعل أحدهما خبيثا والآخر طيّبا يعيّن أنّ المراد تفضيل الطيّب. وتقدّم عند قوله تعالى : « ليسوا سواء » في سورة آل عمران. ولمّا كان من المعلوم أنّ الخبيث لا يساوي الطيّب وأنّ البون بينهما بعيد ، علم السامع من هذا أنّ المقصود استنزال فهمه إلى تمييز الخبيث من الطيّب في كلّ ما يلتبس فيه أحدهما بالآخر، وهذا فتح لبصائر الغافلين كيلا يقعوا في مهواة الالتباس ليعلموا أنّ ثمّة خبيثا قد التفّ في لباس الحسن فتموّه على الناظرين ، ولذلك قال « ولو أعجبك كثرة الخبيث ». فكان الخبيث المقصود في الآية شيئا تلبّس بالكثرة فراق في أعين الناظرين لكثرته ، ففتح أعينهم للتأمّل فيه ليعلموا خبثه ولا تعجبهم كثرته .

فقوله « ولو أعجبك كثرة الخبيث » من جملة المقول المأمور به النبيءُ – صلى الله عليه وسلمَ – أي قُل لهم هذا كلّه ، فالكاف في قوله: « أعجبك » للخطاب، والمخاطب بها غير معيّن بل كلّ من يصلح للخطاب، مثل « ولو ترى إذ وقفوا على النار» ، أي ولو أعجبَ مُعْجبا كثرةُ الخبيث. وقد علمت وجه الإعجاب بالكثرة في أول هذه الآية .

وليس قوله « ولو أعجبك كثرة الخبيث » بمقتض أنّ كلّ خبيث يكون كثيرا ولا أن يكون أكثر من الطيّب من جنسه، فإنّ طيّب التّمر والبرّ والثمار أكثر من خبيثها، وإنّما المراد أن لا تعجبكم من الخبيث كثرته إذا كان كثيرا فتصرفكم عن التأمّل من خبثه وتحدُوَكم الى متابعته لكثرته ، أي ولكن انظروا الى الأشياء بصفاتها ومعانيها لا بأشكالها ومبانيها،أو كثرةُ الخبيث في ذلك الوقت بوفرة أهل الملل الضالّة .

والإعجاب يأتي الكلام عليه عند قوله تعالى : « فلا تُعْجِبْكَ أَمْوالهم ولا أولادهم » في سورة براءة .

وفي تفسير ابن عرفة قال « وكنت بحثت مع ابن عبد السلام وقلت له : هذه تدلّ على الترجيح بالكثرة في الشهادة لأنّهم اختلفوا إذا شهد عدلان بأمر وشهد عشرة عدول بضدّه ، فالمشهور أن لا فرق بين العشرة والعدلين ، وهما متكاملان . وفي المذهب قول آخر بالترجيح بالكثرة . فقوله « ولو أعجبك كثرة الخبيث » يدلّ على أنّ الكثرة لها اعتبار بحيث إنّها ما أسقطت هنا إلاّ للخبث ، ولم يوافقني عليه ابن عبد السلام بوجه . ثم وجدت ابن المنير ذكره بعينه » . اه.

والواو في قوله « ولو أعجبك » واو الحال ، و«لو» اتّصالية،وقد تقدّم بيان معناهما عند قوله تعالى «فلن يقبل من أحدهم ملءُ الأرض ذهبا ولو افتدى به» في سورة آل عمران.

وتفريع قوله : « فاتّقوا الله يا أولى الألباب » على ذلك مؤذن بأنّ الله يريد منّا إعمال النظر في تمييز الخبيث من الطيّب، والبحث عن الحقائق،وعدم الاغترار بالمظاهر الخلابة الكاذبة، فإنّ الأمر بالتقوى يستلزم الأمر بالنظر في تمييز الأفعال حتى يُعرف ما هو تقوى دون غيره .

ونظير هذا الاستدلال استدلال العلماء على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى « فاتّقوا الله مااستطعتم»، لأنّ ممّا يدخل تحت الاستطاعة الاجتهاد بالنسبة للمتأهّل اليه الثابت له اكتساب أداته . ولذلك قال هنا « يأولى الألباب » فخاطب الناس بصفة ليؤمىء الى أنّ خلق العقول فيهم يمكّنهم من التمييز بين الخبيث والطيّب لاتّباع الطيّب ونبذ الخبيث. ومن أهمّ ما يظهر فيه امتثال هذا الأمر النظر في دلائل صدق دعوى الرسول وأن لا يحتاج في ذلك الى تطلّب الآيات والخوارق كحال الذين حكى الله عنهم « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجّر لنا من الارض ينبوعا» الآية ، وأن يميّز بين حال الرسول وحال السحرة والكهّان وإن كان عددهم كثيرا .

وقوله « لعلّكم تفلحون » تقريب لحصول الفلاح بهم إذا اتّقوا هذه التقوى التي منها تمييز الخبيث من الطيّب وعدم الاغترار بكثرة الخبيث وقلّة الطيّب في هذا .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ 101 قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا۟ بِهَا كَـٰفِرِينَ 102 ﴾

استئناف ابتدائي للنهي عن العودة الى مسائل سألها بعض المؤمنين رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ليست في شؤون الدين ولكنّها في شؤون ذاتية خاصّة بهم، فنهوا أن يشغلوا الرسول بمثالها بعد أن قدّم لهم بيان مُهمّة الرسول بقوله تعالى « ما على الرسول إلاّ البلاغ » الصالح لأن يكون مقدّمة لمضمون هذه الآية ولمضمون الآية السابقة، وهي قوله «قل لا يستوي الخبيث والطيّب » فالآيتان كلتاهما مرتبطتان بآية « ما على الرسول إلاّ البلاغ »، وليست إحدى هاتين الآيتين بمرتبطة بالأخرى .

وقد اختلفت الروايات في بيان نوع هذه الأشياء المسؤول عنها والصحيح من ذلك حديث موسى بن أنس بن مالك عن أبيه في الصحيحين قال : سأل الناس رسولَ الله — صلى الله عليه وسلم — حتى أحْفَوْهُ بالمسألة ، فصعد المنبر ذات يوم فقال «لا تسألوني عن شيء إلاّ بيّنت لكم»، فأنشأ رجل كانَ إذا لاحَى يُدعى لغير أبيه، فقال : يا رسول الله من أبي قال: أبوك حذافة (أي فدعاه لأبيه الذى يعرف به)، والسائل هو عبد الله بن حُذَافة السَّهمي، كما ورد في بعض روايات الحديث. وفي رواية لمسلم عن أبي موسى : فقام رجل آخر فقال مَن أبي ، قال : أبوك سالم مولى شيبة. وفي بعض روايات هذا الخبر في غير الصحيح عن أبي هريرة أنّ رجلا آخر قام فقال : أين أبي. وفي رواية : أين أنا ؟ فقال : في النار .

وفي صحيح البخاري عن ابن عبّاس قال : كان قوم، أي من المنافقين، يسألون رسول الله استهزاء فيقول الرجل تضلّ ناقته: أين ناقتي، ويقول الرجل: من أبي، ويقول المسافر: ماذا ألقى في سفري فأنزل الله فيهم هذه الآية « يا أيّها الذين آمنوا لاتسألوا

عن أشياء إن تُبْدَ لكم تَسُؤكم» . قال الأيمّة: وقد انفرد به البخاري . ومحمله أنّه رأي من ابن عباس، وهو لا يناسب افتتاح الآية بخطاب الذين آمنوا اللهمّ إلاّ أن يكون المراد تحذير المؤمنين من نحو تلك المسائل عن غفلة من مقاصد المستهزئين، كما في قوله «يأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعِنا»، أو أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان، على أنّ لهجة الخطاب في الآية خالية عن الإيماء الى قصد المستهزئين، بخلاف قوله: «لا تقولوا راعنا» فقد عقّب بقوله «وللكافرين عذاب أليم» .

وروى الترمذي والدارقطني عن علي بن أبي طالب لمّا نزلت «ولله على الناس حجّ البيت» قالوا : يا رسول الله في كلّ عام، فسكت ، فأعادوا . فقال : لا، ولو قلت: نعم لوجبتْ ، فأنزل الله «يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم» قال : هذا حديث حسن غريب . وروى الطبري قريبا منه عن أبي أمامة وعن ابن عباس. وتأويل هذه الأسانيد أنّ الآية تليتْ عند وقوع هذا السؤال وإنّما كان نزولها قبل حدوثه فظنّها الراوون نزلت حينئذ. وتأويل المعنى على هذا أنّ الأمّة تكون في سعة إذا لم يشرع لها حكم ، فيكون الناس في سعة الاجتهاد عند نزول الحادثة بهم بعد الرسول –صلى الله عليه وسلم–، فإذا سألوا وأجيبوا من قبل الرسول –صلى الله عليه وسلم– تعيّن عليهم العمل بما أجيبوا به. وقد تختلف الأحوال والأعصار فيكونون في حرج إن راموا تغييره ؛ فيكون معنى «إن تبد لكم تسؤكم» على هذا الوجه أنّها تسوء بعضهم أو تسوءهم في بعض الأحوال إذا شقّت عليهم. وروى مجاهد عن ابن عباس : نزلت في قوم سألوا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن البَحيرة والسائبة والوصيلة والحامي . وقال مثله سعيد بن جبير والحسن .

وقوله «أشياء» تكثير شيء، والشيء هو الموجود، فيصدق بالذات وبحال الذات ، وقد سألوا عن أحوال بعض المجهولات أو الضّوالّ أو عن أحكام بعض الأشياء .

و(أشياء) كلمة تدلّ على جمع (شيء)، والظاهر أنّه صيغة جمع لأنّ زنة شيء (فَعْل)، و(فَعْل) إذا كان معتلّ العين قياس جمعه (أفعال) مثل بيت وشيخ. فالجاري على متعارف

التصريف أن يكون (أشياء) جمعا وأنّ همزته الأولى همزة مزيدة للجمع. إلاّ أنّ (أشياء) ورد في القرآن هنا ممنوعا من الصرف، فتردّد أئمّة اللغة في تأويل ذلك، وأمثل أقوالهم في ذلك قول الكسائي : إنّه لما كثر استعماله في الكلام أشبه (فعلاء) ، فمنعوه من الصرف لهذا الشبه، كما منعوا سراويل من الصرف وهو مفرد لأنّه شابه صيغة الجمع مثل مصابيح .

وقال الخليل وسيبويه : (أشياء) اسم جمع (شيء) وليس جمعا، فهو مثل طَرْفاء وحلفاء فأصله شيْئاء، فالمدّة في آخره مدّة تأنيث، فلذلك منع من الصرف، وادّعى أنّهم صيّروه أشياء بقلب مَكَاني. وحقّه أن يقال: شيْئَاء بوزن (فعلاء) فصار بوزن (لفعاء) .

وقوله « إن تبد لكم تسؤكم » صفة «أشياء»، أي إن تُظهرْ لكم وقد أخفيت عنكم يكن في إظهارها ما يسوءكم ، ولمّا كانت الأشياء المسؤول عنها منها ما إذا ظهر ساء من سأل عنه ومنها ما ليس كذلك ، وكانت قبل إظهارها غير متميّزة كان السؤال عن مجموعها معرّضا للجواب بما بعضه يسوء، فلمّا كان هذا البعض غير معيّن للسائلين كان سؤالهم عنها سؤالا عن ما إذا ظهر يسوءُهم، فإنّهم سألوا في موطن واحد أسئلة منها : ما سرّهم جوابه ، وهو سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه فأجيب بالذي يصدّق نسبه ، ومنها ما ساءهم جوابه ، وهو سؤال من سأل أين أبي، أوأين أنا فقيل : له في النار ، فهذا يسوءه لا محالة . فتبيّن بهذا أنّ قوله « إن تبد لكم تسؤكم » روعي فيه النهي عن المجموع لكراهية بعض ذلك المجموع . والمقصود من هذا استئناسهم للإعراض عن نحو هذه المسائل، وإلاّ فإنّ النهي غير مقيّد بحال ما يسوءهم جوابه، بدليل قوله بعده « عفا الله عنها ». لأنّ العفو لا يكون إلاّ عن ذنب وبذلك تعلم أنّه لا مفهوم للصفة هنا لتعذّر تمييز ما يسوء عمّا لا يسوء.

وجملة « وإن تسألوا عنها حين ينزّل القرآن تبْدَ لكم » عطف على جملة « لا تسألوا »، وهي تفيد إباحة السؤال عنها على الجملة لقوله « وإن تسألوا » فجعلهم مخيّرين في السؤال عن أمثالها، وأنّ ترك السؤال هو الأوْلى لهم، فالانتقال الى الإذن رخصة وتوسعة ، وجاء بـ(إنْ) للدلالة على أنّ الأولى ترك السؤال عنها لأنّ الأصل في (إنْ) أن تدلّ على أنّ الشرط نادر الوقوع أو مرغوب عن وقوعه .

وقوله «حين ينزّل القرآن» ظرف. يجوز تعلّقه بفعل الشرط وهو «تسألوا»، ويجوز تعلّقه بفعل الجواب وهو «تُبدَ لكم»، وهو أظهر إذ الظاهر أنّ حين نزول القرآن لم يجعل وقتا لإلقاء الأسئلة بل جعل وقتا للجواب عن الأسئلة. وتقديمه على عامله للاهتمام، والمعنى أنّهم لا ينتظرون الجواب عمّا يسألون عنه إلاّ بعد نزول القرآن، لقوله تعالى «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب — الى قوله — إن أتّبعُ إلاّ ما يوحى اليّ» فنبّههم الله بهذا على أنّ النبيء يتلقّى الوحي من علاّم الغيوب. فمن سأل عن شيء فلينتظر الجواب بعد نزول القرآن، ومن سأل عند نزول القرآن حصل جوابه عقِب سؤاله. ووقتُ نزول القرآن يعرفه من يحضر منهم مجلس النبيء — صلى الله عليه وسلم — فإنّ له حالة خاصّة تعتري الرسول — صلى الله عليه وسلم — يعرفها الناس، كما ورد في حديث يعلى بن أمية في حكم العمرة. وممّا يدلّ لهذا ما وقع في حديث أنس من رواية ابن شهاب في صحيح مسلم أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — صلّى لَهم صلاة الظهر فلما سلّم قام على المنبر فذكر الساعة وذكر أنّ قبلها أمورا عظاما ثم قال: مَنْ أحبّ أن يسألني عن شيء فليسألني عنه فوالله لا تسألونني عن شيء إلاّ أخبرتكم به ما دمت في مقامي هذا. ثم قال: لقد عرضت علي الجنة والنار آنفا في عُرض هذا الحائط فلم أرَ كاليوم في الخير والشر» الحديث، فدلّ ذلك على أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كان ذلك الحينَ في حال نزول وحي عليه. وقد جاء في رواية موسى بن أنس عن أبيه أنس أنّه أنزل عليه حينئذ قوله تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء» الآية. فتلك لا محالة ساعة نزول القرآن واتّصال الرسول — عليه الصلاة والسلام — بعالم الوحي.

وقوله: «عفا الله عنها» يحتمل أنّه تقرير لمضمون قوله: «وإن تسألوا عنها حين ينزّل القرآن تبدَ لكم»، أي أنّ الله نهاكم عن المسألة وعفا عنكم أن تسألوا حين ينزّل القرآن. وهذا أظهر لعود الضمير الى أقرب مذكور باعتبار تقييده «حين ينزّل القرآن». ويحتمل أن يكون إخبارا عن عفوه عمّا سلف من إكثار المسائل وإحفاء الرسول — صلى الله عليه وسلم — فيها لأنّ ذلك لا يناسب ما يجب من توقيره.

وقوله « قد سألها قوم من قبلكم ثُم أصبحوا بها كافرين » استئناف بياني جواب سؤال يثيره النهي عن السؤال ثم الإذن فيه في حين ينزل القرآن، أن يقول سائل : إن كان السؤال في وقت نزول القرآن وأنّ بعض الأسئلة يسوء جوابه قوما، فهل الأوْلى ترك السؤال أو إلقاؤه. فأجيب بتفصيل أمرها بأنّ أمثالها قد كانت سببا في كفر قوم قبل المسلمين.

وضمير « سألها » جُوِّز أن يكون عائدا الى مصدر مأخوذ من الكلام غير مذكور دلّ عليه فعل « تسألوا »، أي سأل المسألة، فيكون الضمير منصوبا على المفعولية المطلقة. وجرى جمهور المفسّرين على تقدير مضاف ، أي سأل أمثالها . والمماثلة في ضآلة الجدوى . والأحسن عندي أن يكون ضمير « سألها » عائدا الى « أشياء »، أي الى لفظه دون مدلوله. فالتقدير : قد سأل أشياءَ قومٌ من قبلكم ، وعدّي فعل «سأل» الى الضمير على حذف حرف الجرّ ، وعلى هذا المعنى يكون الكلام على طريقة قريبة من طريقة الاستخدام بل هي أحقّ من الاستخدام، فإنّ أصل الضمير أن يعود الى لفظ باعتبار مدلوله وقد يعود الى لفظ دون مدلوله ، نحو قولك : لك درهم ونصفه ، أي نصف درهم لا الدرهم الذي أعطيته إياه . والاستخدام أشدّ من ذلك لأنّه عود الضمير على اللفظ مع مدلول آخر .

و«ثم» في قوله « ثم أصبحوا بها كافرين » للترتيب الرتبي كشأنها في عطف الجمل فإنّها لا تفيد فيه تراخي الزمان وإنّما تفيد تراخي مضمون الجملة المعطوفة في تصوّر المتكلّم عن تصور مضمون الجملة المعطوف عليها، فتدلّ على أنّ الجملة المعطوفة لم يكن يُترقب حصول مضمونها حتى فاجأ المتكلمَ. وقد مرّت الإشارة الى ذلك عند قوله تعالى : « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » في سورة البقرة .

والباء في قوله « بها » يجوز أن تكون للسببية، فتتعلّق بـ« أصبحوا »، أي كانت تلك المسائل سببا في كفرهم ، أي باعتبار ما حصل من جوابها ، ويحتمل أن تكون للتعدية» فتتعلّق بـ« كافرين »، أي كفروا بها،أي بجوابها بأن لم يصدّقوا رسلهم فيما أجابوا به، وعلى هذا الوجه فتقديم المجرور على عامله مفيد للتخصيص ، أي ما كفروا إلاّ بسببها ، أي كانوا في منعة من الكفر لولا تلك المسائل، فقد كانوا كالباحث على حتفه بظلفه ،فهو تخصيص ادّعائي ، أو هو تقديم لمجرّد الاهتمام للتنبيه على التحذير منها .

وفعل « أصبحوا » مستعمل بمعنى صاروا، وهو في هذا الاستعمال مشعر بمصير عاجل لا تريّث فيه لأنّ الصباح أول أوقات الانتشار للأعمال .

والمراد بالقوم بعض الأمم التى كانت قبل الإسلام، سألوا مثل هذه المسائل، فلمّا أعطوا ما سألوا لم يؤمنوا، مثل ثمود، سألوا صالحا آية، فلمّا أخرج لهم ناقة من الصخر عقروها ، وهذا شأن أهل الضلالة متابعةُ الهوى فكلّ ما يأتيهم ممّا لا يوافق أهواءهم كذّبوا به، كما قال الله تعالى « وإذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم مُعرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين »، وكما وقع لليهود في خبر إسلام عبدالله بن سلام. وقريب ممّا في هذه الآية ما قدّمناه عند تفسير قوله تعالى « قل من كان عدوّا لجبريل » في سورة البقرة . فإنّ اليهود أبغضوا جبريل لأنّه أخبر دانيال باقتراب خراب أورشليم، وتعطيل بيت القدس، حسبما في الإصحاح التاسع من كتاب دانيال. وقد سأل اليهود زكرياء وابنه يحيى عن عيسى، وكانا مقدّسين عند اليهود، فلمّا شهدا لعيسى بالنبوءة أبغضهما اليهود وأغروا بهما زوجة هيرودس فحملته على قتلهما كما في الإصحاح الرابع من إنجيل متّى والإصحاح الثالث من مرقس .

والمقصود من هذا ذمّ أمثال هذه المسائل بأنّها لا تخلو من أن تكون سببا في غمّ النفس وحشرجة الصدر وسماع ما يَكره ممّن يُحبّه. ولولا أنّ إيمان المؤمنين وازع لهم من الوقوع في أمثال ما وقع فيه قومٌ من قبلهم لكانت هذه المسائل محرّمة عليهم لأنها تكون ذريعة للكفر .

فهذا استقصاء تأويل هذه الآية العجيبة المعاني البليغة العبر الجديرة باستجلائها ، فالحمد لله الذي منّ باستضوائها .

﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَـٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ 103

استئناف ابتدائي جاء فارقا بين ما أحدثه أهل الجاهلية من نقائض الحنيفية وبين ما نوّه الله به ممّا كانوا عليه من شعائر الحج، فإنّه لمّا بيّن أنّه جعل الكعبة قياما للناس وجعل الهدْي والقلائد قياما لهم ، بيّن هنا أنّ أمورا ما جعلها الله ولكن جعلها أهل الضلالة ليميز الخبيث من الطيّب، فيكون كالبيان لآية « قل لا يستوى الخبيث والطيّب »، فإنّ البَحيرة وما عطف عليها هنا تشبهُ الهدي في أنّها تحرّر منافعها وذواتها حيّة لأصنامهم كما تهدى الهدايا للكعبة مذكّاة ، فكانوا في الجاهلية يزعمون أنّ الله شرع لهم ذلك ويخلطون ذلك بالهدايا، ولذلك قال الله تعالى « قل هلمّ شهداءكم الذين يشهدون أنّ الله حرّم هذا »، وقال في هذه الآية « ولكنّ الذين كفروا يفترون على الله الكذب ». فالتصدّي للتفرقة بين الهدي وبين البحيرة والسائبة ونحوهما، كالتصدّي لبيان عدم التفرقة بين الطواف وبين السعي للصفا والمروة في قوله « إنّ الصفا والمروة من شعائر الله » كما تقدّم هنالك . وقد قدّمنا ما رواه مجاهد عن ابن عباس: أنّ ناسا سألوا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن البحيرة والسائبة ونحوهما فنزلت هذه الآية .

وممّا يزيدك ثقة بما ذكرته أنّ الله افتتح هذه الآية بقوله : « ما جعل الله » لتكون مقابلا لقوله في الآية الأخرى «جعل الله الكعبة ». ولولا ما توسّط بين الآيتين من الآي الكثيرة لكانت هذه الآية معطوفة على الأولى بحرف العطف إلاّ أنّ الفصل هنا كان أوقع ليكون به استقلال الكلام فيفيد مزيد اهتمام بما تضمّنه .

والجعل هنا بمعنى الأمر والتشريع، لأنّ أصل (جعل) إذا تعدّى الى مفعول واحد أن يكون بمعنى الخلق والتكوين ، ثم يستعار الى التقدير والكَتْب كما في قولهم : فرض عليه جعالة، وهو هنا كذلك فيؤول الى معنى التقدير والأمر بخلاف ما وقع في قوله « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ». فالمقصود هنا نفي تشريع هذه الأجناس من الحقائق فإنّها موجودة في الواقع. فنفي جعلها متعيّن لأن يكون المراد منه نفيَ الأمر والتشريع، وهو كناية عن عدم الرضا به والغضبِ على من جعله، كما يقول الرجل لمن فعل شيئا: ما أمرتك بهذا . فليس المراد إباحته والتخيير في فعله وتركه

كما يستفاد من المقام ، وذلك مثل قوله « قل هلمّ شهداءكم الذين يشهدون أنّ الله حرّم هذا » فإنّه كناية عن الغضب على من حرّموه، وليس المراد أنّ لهم أن يجتنبوه.

وأدخلت (مِن) الزائدة بعد النفي للتنصيص على أنّ النفي نفي الجنس لا نفي أفراد معيّنة ، فقد ساوى أن يقال: لاَ بحيرة ولاَ سائبةَ مع قضاء حقّ المقام من بيان أنّ هذا ليس من جعل الله وأنّه لا يَرضى به فهو حرام .

والبَحيرة ــ بفتح الباء الموحّدة وكسر الحاء المهملة ــ فَعيلة بمعنى مفعولة، أي مبحورة، والبَحْر الشقّ. يقال: بحَرَ شقَّ. وفي حديث حفر زمزم أنّ عبد المطلب بَحَرَها بَحْرا ، أي شقّها ووسّعها . فالبحيرة هي الناقة ، كانوا يشقّون أذنها بنصفين طولا علامة على تخليتها ، أي أنّها لا تركب ولا تنحر ولا تمنع عن ماء ولا عن مرعى ولا يَجزرونها ويكون لبنها لطواغيتهم ، أي أصنامهم، ولا يشرب لبنها إلاّ ضيف، والظاهر أنّه يشربه إذا كانت ضيافة لزيارة الصنم أو إضافة سادنه، فكلّ حيّ من أحياء العرب تكون بحائرهم لصنمهم. وقد كانت للقبائل أصنام تدين كلّ قبيلة لصنم أو أكثر.

وإنّما يجعلونها بحيرة إذا نُتجت (1) عشرة أبطن على قول أكثر أهل اللغة . وقيل : إذا نُتجت خمسة أبطن وكان الخامس ذكرا . وإذا ماتت حتف أنفها حلّ أكل لحمها للرجال وحرم على النساء .

والسائبة : البعير أو الناقة يجعل نَذرا عن شفاء من مرض أو قدوم من سفر ، فيقول : أجعله لله سائبة. فالتاء فيه للمبالغة في الوصف كتاء نسّابة ، ولذلك يقال : عبد سائبة ، وهو اسم فاعل بمعنى الانطلاق والإهمال ، وقيل : فاعل بمعنى مفعول ، أي مسيَّب .

وحكم السائبة كالبحيرة في تحريم الانتفاع، فيكون ذلك كالعتق وكانوا يدفعونها

---

(1) نتجت مبني للمفعول وهو يتعدى إلى مفعولين؛ فاولهما جعل نائب فاعل وثانيهما هو المنصوب .

الى السدنة ليُطعموا من ألبانها أبناء السبيل. وكانت علامتها أن تقطع قطعة من جلدة فقّار الظهر، فيقال لها : صرّيم وجمعه صُرُم، وإذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلّهنّ إناث متتابعة سيّبوها أيضا فهي سائبة، وما تلده السائبة يكون بحيرة في قول بعضهم. والظاهر أنّه يكون مثلها سائبة .

والوصيلة من الغنم هي الشاة تلد أنثى بعد أنثى، فتسمّى الأمّ وصيلة لأنّها وصلت أنثى بأنثى ، كذا فسّرها مالك في رواية ابن وهب عنه، فعلى هذه الرواية تكون الوصيلة هي المتقرّب بها ، ويكون تسليط نفي الجعل عليها ظاهرا . وقال الجمهور : الوصيلة أن تلد الشاة خمسة أبطن أو سبعة (على اختلاف مصطلَح القبائل) فالأخير إذا كان ذكرا ذبحوه لبيوت الطواغيت وإن كانت أنثى استحيوها ، أي للطواغيت، وإن أتأمت استحيوهما جميعا وقالوا : وَصَلَت الأنثى أخاها فمنعته من الذبح ، فعلى هذا التأويل فالوصيلة حالة من حالات نسل الغنم، وهي التي أبطلها الله تعالى، ولم يتعرّضوا لبقية أحوال الشاة. والأظهر أنّ الوصيلة اسم للشاة التي وصلت سبعة أبطن إناثا، جمعا بين تفسير مالك وتفسير غيره، فالشاة تسيّب للطواغيت، وما ذكروه من ذبح ولدها أو ابنتها هو من فروع استحقاق تسييبها لتكون الآية شاملة لأحوالها كلّها . وعن ابن إسحاق : الوصيلة الشاة تتئم في خمسة أبطن عشرة إناث فما ولدت بعد ذلك فهو للذكور منهم دون النساء إلاّ أن يموت شيء منها فيشترك في أكله الرجال والنساء .

وفي صحيح البخاري عن سعيد بن المسيّب : أنّ الوصيلة من الإبل إذا بكّرت الناقة في أول إنتاج الإبل بأنثى ثم تثنّي بعد بأنثى في آخر العام فكانوا يجعلونها لطواغيتهم . وهذا قاله سعيد من نفسه ولم يروه عن النبيء – صلى الله عليه وسلم –. ووقع في سياق البخاري إيهام اغترّ به بعض الشارحين ونبّه عليه في فتح الباري. وعلى الوجوه كلّها فالوصيلة فعيلة بمعنى فاعلة .

والحامي هو فحل الإبل إذا نُتجت من صلبه عشرة أبطن فيمنع من أن يركب أو يحمل عليه ولا يمنع من مرعًى ولا ماء. ويقولون : إنّه حمى ظهره ، أي كان

سببا في حمايته، فهو حام. قال ابن وهب عن مالك، كانوا يجعلون عليه ريش الطواويس ويسيّبونه، فالظاهر أنّه يكون بمنزلة السائبة لا يؤكل حتى يموت وينتفع بوبره للأصنام.

وقوله «ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب» الاستدراك لرفع ما يتوهّمه المشركون من اعتقاد أنّها من شرع الله لتقادم العمل بها منذ قرون . والمراد بالذين كفروا هنا جميع المشركين فإنّهم يكذّبون في نسبة هذه الأشياء الى شعائر الله لأنّهم جميعا يخبرون بما هو مخالف لما في الواقع . والكذب هو الخبر المخالف للواقع .

والكفّار فريقان خاصّة وعامّة : فأمّا الخاصّة فهم الذين ابتدعوا هذه الضلالات لمقاصد مختلفة ونسبوها الى الله، وأشهر هؤلاء وأكذبهم هو عَمْرُو بنُ عامر بن لُحَيّ ـ بضمّ اللام وفتح الحاء المهملة وياء مشدّدة ـ الخزاعي، ففي الصحيح قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ رأيت عمرو بنَ عامر بن لُحَيّ الخزاعي يجُرّ قُصْبَه ـ بضم القاف وسكون الصاد المهملة ـ أي إمعاءه في النار، وكان أولَ من سيّب السوائب. ومنهم جنادة بن عوف (1) . وعن مالك أنّ منهم رجلا من بني مُدْلِج هو أول من بحّر البَحيرة وأنّ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: رأيته مع عَمرو في النار. رواه ابن العربي . وفي رواية أنّ عَمرو بن لحي أول من بحّر البحيرة وسيّب السائبة. وأصحّ الروايات وأشهرها عن رسول الله : أنّ عمرو بن لحي أول من سيّب السوائب ولم يذكر البحيرة .

وأمّا العامّة فهم الذين اتّبعوا هؤلاء المضلّين عن غير بصيرة ، وهم الذين أريدوا بقوله : «وأكثرهم لا يعقلون» . فلمّا وصف الأكثر بعدم الفهم تعيّن أنّ الأقلّ هم الذين دبّروا هذه الضلالات وزيّنوها للناس .

والافتراء : الكذب. وتقدّم عند قوله تعالى «فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك» في سورة آل عمران .

1) هو جنادة بن أمية بن عوف من بني مالك بن كنانة وهم نَسَأة الشهور. وجنادة هذا أدركه الاسلام وهو القائم بالنسي .

وفي تسمية ما فعله الكفّار من هذه الأشياء افتراء وكذبا ونفي أن يكون الله أمر به ما يدلّ على أنّ تلك الأحداث لا تمتّ الى مرضاة الله تعالى بسبب من جهتين : إحداهما أنّها تنتسب الى الآلهة والأصنام، وذلك إشراك وكفر عظيم . الثانية أنّ ما يجعل منها لله تعالى مثل السائبة هو عمل ضرّه أكثر من نفعه، لأنّ في تسييب الحيوان إضرارا به إذ ربما لايجد مرعى ولا مأوى، وربما عدت عليه السباع، وفيه تعطيل منفعته حتى يموت حتف أنفه. وما يحصل من درّ بعضها للضيف وابن السبيل إنّما هو منفعة ضئيلة في جانب المفاسد الحافّة به .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ104﴾

الواو للحال. والجملة حال من قوله: « الذين كفروا »، أي أنّهم ينسبون الى الله مالم يأمر به كذبا، وإذا دعوا الى اتّباع ما أمر الله به حقّا أو التدبّر فيه أعرضوا وتمسّكوا بما كان عليه آباؤهم. فحالهم عجيبة في أنّهم يقبلون ادّعاء آبائهم أنّ الله أمرهم بما اختلقوا لهم من الضلالات، مثل البحيرة والسائبة وما ضاهاهما، ويعرضون على دعوة الرسول الصادق بلا حجّة لهم في الاولى ، وبالإعراض عن النظر في حجة الثانية أو المكابرة فيها بعد علمها .

والأمر في قوله «تعالَوْا» مستعمل في طلب الإقبال، وفي إصغاء السمع، ونظر الفكر، وحضور مجلس الرسول ، ــ صلى الله عليه وسلم ــ وعدم الصدّ عنه ، فهو مستعمل في حقيقته ومجازه. وتقدّم الكلام على فعل (تعالَ) عند الكلام على نظير هذه الآية في سورة النساء .

و«ما أنزل الله» : هو القرآنُ. وعطف «والى الرسول» لأنّه يرشدهم الى فهم القرآن. وأعيد حرف (الى) لاختلاف معنيي الإقبال بالنسبة الى متعلّقي « تعالوا » فإعادة الحرف قرينة على إرادة معنيي « تعالوا » الحقيقي والمجازي .

وقوله «قالوا حسبنا» أي كافينا، إذا جُعلت (حَسْب) اسما صريحا و«ما وجدنا» هو الخبر ، أو كفانا إذا جُعلت (حسب) اسمَ فعل و« ما وجدنا » هو الفاعلَ . وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » في سورة آل عمران .

و(على) في قوله : « ما وجدنا عليه ءآباءنا » مجاز في تمكّن التلبّس ، وتقدّم في قوله تعالى « اولئك على هدى من ربّهم » .

وقوله : « أو لو كان آباؤهم لا يعلمون » الخ ، تقدّم القول على نظيره في سورة البقرة عند قوله « وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آبا نا أو لو كان آباؤهم » الآية .

وليس لهذه الآية تعلّق بمسألة الاجتهاد والتقليد كما توهّمه جمع من المفسّرين، لأنّ هذه الآية في تنازع بين أهل ما أنزل الله وأهل الافتراء على الله ، فأمّا الاجتهاد والتقليد في فروع الاسلام فذلك كلّه من اتّباع ما أنزل الله. فتحميل الآية هذه المسألة إكراه للآية على هذا المعنى .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ 105 ﴾

تذييل جرى على مناسبة في الانتقال فإنّه لما ذكر مكابرة المشركين وإعراضهم عن دعوة الخير عقّبه بتعليم المسلمين حدود انتهاء المناظرة والمجادلة إذا ظهرت المكابرة، وعذر المسلمين بكفاية قيامهم بما افترض الله عليهم من الدعوة الى الخير، فأعلمهم هنا أن ليس تحصيل أثر الدعاء على الخير بمسؤولين عنه، بل على الداعي بذل جهده وما عليه إذا لم يصغ المدعوّ الى الدعوة ، كما قال تعالى « إنّك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » .

و« عليكم » اسم فعل بمعنى الزَموا ، وذلك أنّ أصله أن يقال : عليك أن تفعل كذا ، فتكون جملة من خبر مقدّم ومبتدأ مؤخّر، وتكون (على) دالّة على استعلاء

مجازي، كأنّهم جعلوا فعل كذا معتليا على المخاطب ومتمكّنا منه تأكيدا لمعنى الوجوب فلمّا كثر في كلامهم قالوا : عليك كذا ، فركّبوا الجملة من مجرور خبر واسم ذات مبتدأ بتقدير : عليك فعل كذا، لأنّ تلك الذات لا توصف بالعلوّ على المخاطب، أي التمكّن، فالكلام على تقدير . وذلك كتعلّق التحريم والتحليل بالذوات في قوله: « حرّمت عليكم الميتة » وقوله « أحلّت لكم بهيمة الأنعام » ومن ذلك ما روي « عليكم الدعاء وعليّ الإجابة » ومنه قولهم : عليّ أليّة ، وعليّ نذر . ثم كثر الاستعمال فعاملوا (على) معاملة فعل الأمر فجعلوها بمعنى أمر المخاطب بالملازمة ونصبوا الاسم بعدها على المفعولية . وشاع ذلك في كلامهم فسمّاها النحاة اسم فعل لأنّها جعلت كالاسم لمعنى أمر مخصوص، فكأنّك عمدت الى فعل (الزم) فسميّته (علَى) وأبرزت ما معه من ضمير فألصقته بـ(على) في صورة الضمير الذي اعتيد أن يتّصل بها ، وهو ضمير الجرّ فيقال: عليك وعليكما وعليكم. ولذلك لا يسند الى ضمائر الغيبة لأنّ الغائب لا يؤمر بصيغة الأمر بل يؤمر بواسطة لام الأمر .

فقوله تعالى « عليكم أنفسكم » هو — بنصب « أنفسكم » — أي الزموا أنفسكم ، أي احرصوا على أنفسكم. والمقام يبيّن المحروص عليه ، وهو ملازمة الاهتداء بقرينة قوله « إذا اهتديتم »، وهو يشعر بالإعراض عن الغير وقد بيّنه بقوله « لا يضرّكم من ضلّ » .

فجملة « لا يضرّكم من ضلّ» تتنزّل من التي قبلها منزلة البيان فلذلك فصلت، لأنّ أمرهم بملازمة أنفسهم مقصود منه دفع ما اعتراهم من الغمّ والأسف على عدم قبول الضالّين للاهتداء، وخشية أن يكون ذلك لتقصير في دعوتهم، فقيل لهم: عليكم أنفسكم، أي اشتغلوا بإكمال اهتدائكم ، ففعل « يضرّكم » مرفوع .

وقوله « إذا اهتديتم » ظرف يتضمّن معنى الشرط يتعلّق بـ«يضرّكم». وقد شمل الاهتداء جميع ما أمرهم به الله تعالى . ومن جملة ذلك دعوة الناس الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو قصروا في الدعوة الى الخير والاحتجاج له وسكتوا عن المنكر لضرّهم من ضلّ لأنّ إثم ضلاله محمول عليهم .

فلا يتوهّم من هذه الآية أنّها رخصة للمسلمين في ترك الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّ جميع ذلك واجب بأدلّة طفحت بها الشريعة . فكان ذلك داخلا في شرط «إذا اهتديتم» .

ولما في قوله « عليكم أنفسكم » من الإشعار بالإعراض عن فريق آخر وهو المبيّن « بمن ضلّ » ، ولما في قوله « إذا اهتديتم » من خفاء تفاريع أنواع الاهتداء عرض لبعض الناس قديما في هذه الآية فشكّوا في أن يكون مُفادها الترخيص في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد حدث ذلك الظنّ في عهد النبيء – صلى الله عليه وسلم– أخرج الترمذي عن أبي أمية الشعباني أنّه قال: سألت عنها أبا ثعلبة الخشني ، فقال لي: سألتَ عنها خبيرا ، سألتُ عنها رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال « بل ائتمروا بالمعروف وتناهَوا عن المنكر حتّى إذا رأيت شحّا مُطَاعًا وهوى مُتَّبعا وَدنيًا مُؤثرَة وإعجابَ كلّ ذي رأي برأيه فعليك بخاصّة نفسك ودَعَ العوّام » . وَحَدَثَ في زَمَن أبي بكر: أخرَجَ أصحابُ السنن أنّ أبا بكر الصديق بلغه أنّ بعض الناس تأوّل الآية بسقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال «أيّها الناس إنّكم تَقرَؤونَ هذه الآيـة « يـأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم» وإنّكم تضعـونها على غير موضعها وإنّي سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول : إنّ الناس إذا رأوا المنكر ولا يغيّرونه يوشك الله أن يعمّهم بعقابه، وإنّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعذاب من عنده ». وعن ابن مسعود أنّه قرئت عنده هذه الآية فقال : إنّ هذا ليس بزمانها إنّها اليوم مقبولة (اي النصيحة) ولكن يوشك أن يأتي زمان تأمرون فلا يُقبل منكم فحينئذ عليكم أنفسكم (يريد أن لا يجب عليهم قتال لتقبل نصيحتهم) .

وعنه أيضا: إذا اختلفت القلوب وألبستم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض فامرُؤ ونفسه . وعن عبد الله بن عمر أنه قال : إنّها (أي هذه الآية) ليست لي ولا لأصحابي لأنّ رسول الله قال « ألا ليبلّغ الشاهد الغائب» فكنّا نحن الشهود وأنتم الغيّب، ولكن هذه الآية لأقوام يجيؤون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم .

فماصْدقُ هذه الآية هو مَاصْدقُ قول النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ في تغيير المنكر « من رأى منكم منكرا فليغيِّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » فإنّ معنى الاستطاعة التمكّن من التغيير دون ضُرّ يلحقه أو يلحق عموم الناس كالفتنة. فالآية تفيد الإعراض عن ذلك إذا تحقّق عدم الجدوى بعد الشروع في ذلك ، ويلحق بذلك إذا ظهرت المكابرة وعدم الانتصاح كما دلّ عليه حديث أبي ثعلبة الخشني، وكذلك إذا خيف حصول الضرّ للداعي بدون جدوى ، كما دلّ عليه كلام ابن مسعود المذكور آنفا .

وقوله « الى الله مرجعكم جميعا » عذر للمهتدي ونذارة للضالّ . وقدّم المجرور للاهتمام بمتعلّق هذا الرجوع وإلقاء المهابة في نفوس السامعين ، وأكّد ضمير المخاطبين بقوله « جميعا » للتنصيص على العموم وأن ليس الكلام على التغليب . والمراد بالإنباء بما كانوا يعملون الكناية عن إظهار أثر ذلك من الثواب للمهتدي الداعي الى الخير ، والعذاب للضالّ المعرض عن الدعوة .

والمرجع مصدر ميمي لامحالة، بدليل تعديته ب(إلى)، وهو ممّا جاء من المصادر الميمية ــ بكسر العين ــ على القليل، لأنّ المشهور في الميمي من يَفعِل ــ بكسر العين ــ أن يكون مفتوح العين .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَأَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَـٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْـَٔاثِمِينَ 106 فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَـٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن

شَهَٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ 107 ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِٱلشَّهَٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَٰنِهِمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْمَعُوا۟ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ 108

استؤنفت هذه الآي استئنافا ابتدائيا لشرع أحكام التوثّق للوصية لأنّها من جملة التشريعات التي تضمّنتها هذه السورة، تحقيقا لإكمال الدين، واستقصاء لما قد قد يحتاج الى علمه المسلمون وموقعها هنا سنذكره.

وقد كانت الوصية مشروعة بآية البقرة «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية» . وتقدّم القول في ابتداء مشروعيتهاوفي مقدار ما نسخ من حكم تلك الآية وما أحكم في موضعه هنالك . وحرص رسول الله — صلى الله عليه وسلم — على الوصية وأمر بها، فكانت معروفة متداولة منذ عهد بعيد من الإسلام. وكانت معروفة في الجاهلية كما تقدّم في سورة البقرة . وكان المرء يوصي لمن يوصي له بحضرة ورثته وقرابته فلا يقع نزاع بينهم بعد موته مع ما في النفوس من حرمة الوصية والحرص على إنفاذها حفظا لحقّ الميّت إذ لا سبيل له الى تحقيق حقّه ، فلذلك استغنى القرآن عن شرع التوثّق لها بالإشهاد، خلافا لما تقدّم به من بيان التوثّق في التبايع بآية « وأشهدوا اذا تبايعتم » والتوثّق في الدين بآية « يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين» الخ فأكملت هذه الآية بيان التوثّق للوصية اهتماما بها ولجدارة الوصية بالتوثيق لها لضعف الذياد عنها لأنّ البيوع والديون فيها جانبان عالمان بصورة ما انعقد فيها ويذُبّان عن مصالحهما فيتّضح الحقّ من خلال سعيهما في إحقاق الحقّ فيها بخلاف الوصية فإنّ فيها جانبا واحدا وهو جانب الموصى له لانّ الموصي يكون قد ماتَ وجانب الموصى له ضعيف إذ لا علم له بما عقد الموصي ولا بما ترك، فكانت معرّضة للضياع كلّها أو بعضها .

وقد كان العرب في الجاهلية يستحفظون وصاياهم عند الموت الى أحد يثقون به من أصحابهم أو كبراء قبيلتهم أو من حضر احتضار الموصي أو من كان أودع

عند الموصي خَبَرَ عزمه. فقد أوصى نزارُ بن مَعَدّ وصية موجزة وأحال أبناءه على الأفعى الجرهمي أن يبيّن لهم تفصيل مراده منها .

وقد حدثت في آخر حياة الرسول — عليه الصلاة و السلام — حادثة كانت سببا في نزول هذه الآية. ولعلّ حدوثها كان مقارنا لنزول الآي التي قبلها فجاءت هذه الآية عقبها في هذا الموضع من السورة .

ذلك أنّه كان في سنة تسع من الهجرة نزلت قضية : هي أن رجلين أحدهما تميم الداريّ اللخمي والآخر عدي بن بدّاء، كانا من نصارى العرب تاجرين، وهما من أهل (دارين) وكانا يتّجران بين الشام ومكّة والمدينة. فخرج معهما من المدينة بُديل بن أبي مريم مولى بني سَهم — وكان مسلما — بتجارة الى الشام، فمرض بديل (قيل في الشام وقيل في الطريق برّا أو بحرا) وكان معه في أمتعته جام من فضة مخوّص بالذهب قاصدا به ملكَ الشام، فلمّا اشتدّ مرضه أخذ صحيفة فكتب فيها ما عنده من المتاع والمال ودسّها في مطاوي أمتعته ودفع ما معه الى تميم وعدي وأوصاهما بأن يبلّغاه مواليه من بني سهم . وكان بديل مولى للعاصي بن وائل السهمي، فولاؤه بعد موته لابنه عمرو ابن العاصي . وبعض المفسّرين يقول : إنّ ولاء بُديل لعَمرو بن العاصي والمطلب بن وداعة . ويؤيّد قولهم أنّ المطلب حلف مع عمرو بن العاصي على أنّ الجام لبديل بن أبي مريم. فلمّا رجعا باعا الجام بمكة بألف درهم. ورجعا الى المدينة فدفعا ما لبديل الى مواليه . فلمّا نشروه وجدوا الصحيفة، فقالوا لتميم وعدي: أين الجامُ فأنكرا أن يكون دفع اليهما جاما. ثم وُجد الجام بعد مدة يباع بمكة فقام عمرو ابن العاصي والمطلب بن أبي وداعة على الذي عنده الجام فقال: إنّه ابتاعه من تميم وعديّ. وفي رواية أنّ تميما لما أسلم في سنة تسع تأثّم ممّا صنع فأخبر عمرو بن العاصي بخبر الجام ودفع له الخمسمائة الدرهم الصائرة اليه من ثمنه، وطالب عمرو عديا ببقية الثمن فأنكر أن يكون باعه . وهذا أمثل ما روي في سبب نزول هذه الآية . وقد ساقه البخاري تعليقا في كتاب الوصايا . ورواه الترمذي في كتاب التفسير، وقال: ليس إسناده بصحيح. وهو وإن لم يستوف شروط الصحة فقد اشتهر وتلقّى بالقبول، وقد أسنده البخاري في تاريخه .

واتّفقت الروايات على أنّ الفريقين تقاضَوا في ذلك الى رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ونزلت هذه الآية في ذلك، فحلف عَمرُو بن العاصي والمطّلب بن أبي وَدَاعة على أنّ تميما وعديا أخفيا الجام وأنّ بُديلا صاحبه وما باعه ولا خرج من يده . ودفع لهما عدي خمسمائة درهم وهو يومئذ نصراني . وعدي هذا قيل : أسلم، وعدّه ابن حبّان وابن منده في عداد الصحابة ، وقيل: مات نصرانيا، ورجّح ذلك ابن عطية، وهو قول أبي نعيم، ويروى عن مقاتل، ولم يذكره ابن عبد البر في الصحابة . واحتمل ان يكون نزولها قبل الترافع بين الخصم في قضية الجام، وأن يكون نزولها بعد قضاء النبيء — صلى الله عليه وسلم — في تلك القضية لتكون تشريعا لما يحدث من أمثال تلك القضية .

و«بينكم» أصل (بين) اسم مكان مبهم متوسّط بين شيئين يبيّنه ما يضاف هو اليه، وهو هنا مجاز في الأمر المتعلّق بعدّة أشياء ، وهو مجرور بإضافة «شهادةُ» اليه على الاتّساع . وأصله (شهادةٌ) بالتنوين والرفع « بينكم » بالنصب على الظرفية . فخرج (بين) عن الظرفية الى مطلق الاسمية كما خرج عنها في قوله تعالى « لقد تقطّع بينكم » في قراءة جماعة من العشرة برفع «بينكم» .

وارتفع «شهادةُ» على الابتداء، وخبره «اثنان» . و«إذا حضر أحدكم الموت » ظرف زمان مستقبل. وليس في(إذا) معنى الشرط ، والظرف متعلّق بـ«شهادة» لما فيه من معنى الفعل، أي ليشهدْ إذا حضر أحدكم الموتُ اثنان، يعني يجب عليه أن يشهد بذلك ويجب عليهما أن يَشهدا لقوله تعالى « ولا يأبَ الشهداءُ إذا ما دُعوا » . و«حين الوصية » بدل من « إذا حضر أحدكم الموتُ » بَدَلا مطابقا، فإنّ حين حضور الموت هو الحين الذي يوصي فيه الناس غالبا . جيء بهذا الظرف الثاني ليتخلّص بهذا البدل الى المقصود وهو الوصية. وقد كان العرب إذا راوا علامة الموت على المريض يقولون : أوص ، وقد قالوا ذلك لعمر بن الخطاب حين أخبر الطبيب أنّ جرحه في أمعائه .

ومعنى حضور الموت حضور علاماته لان تلك حالة يتخيّل فيها المرءُ أنّ الموت قد حضر عنده ليصيّره ميتا ، وليس المراد حصول الغرغرة لأنّ ما طُلب من الموصي

أن يعمله يستدعي وقتا طويلا ، وقد تقدّم عند قوله « كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا » في سورة البقرة .

وقوله « اثنان » خبر عن «شهادةُ»، أي الشهادة على الوصية شهادة اثنين، فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فأخذ إعرابه، والقرينة واضحة والمقصود الإيجاز . فماصْدقُ « اثنان » شاهدان، بقرينة قوله « شهادة بينكم »، وقوله « ذوا عدل » . وهذان الشاهدان هما وصيّان من الميّت على صفة وصيّته وإبلاغها، إلاّ أن يجعل الموصي وصيا غيرهما فيكونا شاهدين على ذلك .

والعدل والعدالة متّحدان ، أي صاحبا اتّصاف بالعدالة .

ومعنى « منكم » من المؤمنين، كما هو مقتضى الخطاب بقوله « يأيّها الذين آمنوا »، لأنّ المتكلّم إذا خاطب مخاطبه بوصف ثم أتبعه بما يدلّ على بعضه كان معناه أنّه بعض أصحاب الوصف، كما قال الأنصار يوم السقيفة : مِنّا أمير ومِنكم أمير. فالكلام على وصية المؤمنين. وعلى هذا درج جمهور المفسّرين، وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عبّاس، وسعيد بن المسيّب، وقتادة، والأئمة الأربعة. وهو الذي يجب التعويل عليه، وهو ظاهر الوصف بكلمة « منكم » في مواقعها في القرآن .

وقال الزهري ، والحسن، وعكرمة: معنى قوله « منكم » من عشيرتكم وقرابتكم. ويترتّب على التفسير الأول أن يكون معنى مقابله وهو « من غيركم » أنّه من غير أهل ملّتكم. فذهب فريق ممّن قالوا بالتفسير الأول إلى إعمال هذا وأجازوا شهادة غير المسلم في السفر في الوصية خاصّة، وخصّوا ذلك بالذمّي، وهو قول أحمد، والثوري، وسعيد بن المسيّب، ونُسب إلى ابن عبّاس، وأبي موسى . وذهب فريق إلى أنّ هذا منسوخ بقوله تعالى « وأشهدوا ذَوَيْ عدل منكم »، وهو قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، ونسب إلى زيد بن أسلم . وقد تمّ الكلام على الصورة الكاملة في شهادة الوصية بقوله « ذوَا عدل منكم » .

وقوله « أو آخرانِ من غيركم » الآيات .. تفصيل للحالة التي تعرض في السفر .

و (أو) للتقسيم لا للتخيير ، والتقسيمُ باعتبار اختلاف الحالين: حال الحاضر وحال المسافر، ولذلك اقترن به قوله « إنْ أنتم ضربتم في الارض »، فهو قيد لقوله « أو آخران من غيركم » .

وجواب الشرط في قوله « إن أنتم ضربتم في الارض » محذوف دلّ عليه قوله « أو آخران من غيركم »، والتقدير : إنْ أنتم ضربتم في الارض فشهادة آخَرَيْنِ من غيركم ، فالمصيرُ إلى شهادة شاهدَين من غير المسلمين عند من يراه مقيّد بشرط « إنْ أنتم ضربتم في الارض » .

والضرب في الارض: السير فيها . والمراد به السفر، وتقدّم عند قوله تعالى « وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الارض » في سورة آل عمران .

ومعنى « فأصابتكم مصيبة الموت » حلّت بكم، والفِعْل مستعمل في معنى المشارفة والمقاربة، كما في قوله تعالى « وليَخْشَ الذين لو تركوا من خَلْفهم ذرّيّة »، أي لو شارفوا أن يتركوا ذرّيّة. وهذا استعمال من استعمال الأفعال . ومنه قولهم في الإقامة : قد قامت الصلاة .

وعُطف قولُه « فأصابتكم » على « ضربتم في الأرض »، فكانَ من مضمون قوله قبله « إذا حضر أحدَكم الموت ». أعيد هنا لربط الكلام بعد ما فَصَل بينه من الظروف والشروط .

وضمير الجمع في « أصابتكم » كضمير الجمع في « ضربتم في الارض » .

والمصيبة : الحادثة التي تحلّ بالمرء من شرّ وضرّ، وتقدّم عند قوله تعالى « فإن أصابتكم مصيبة » في سورة النساء .

وجملة « تحبسونهما » حال من « آخران » عند من جعل قوله « من

غيركم » بمعنى من غير أهل دينكم . وأمّا عند من جعله بمعنى من غير قبيلتكم فإنّه حال من « اثنان » ومن « آخرين » لأنّهما متعاطفان بـ(أو). فهما أحد قسمين، ويكون التحليف عند الاسْترابة . والتحليف على هذا التأويل بعيد إذ لا موجب للاسترابة في عدلين مسلمين .

وضمير الجمع في « تحبسونهما » كضميري « ضربتم — وأصابتكم » . وكلّهــا مستعملة في الجمع البدّلي دون الشمولي، لأنّ جميع المخاطبين صالحون لأن يعتريهم هذا الحكم وإنّما يحلّ ببعضهم . فضمائر جمع المخاطبين واقعة موقعَ مُقتضَى الظاهر كلُّهــا. وإنّما جاءت بصيغة الجمع لإفادة العموم ، دفعا لأن يتوهّم أنّ هذا التشريع خاصّ بشخصين معيّنين لأنّ قضية سبب النزول كانت في شخصين؛ أو الخطاب والجمع للمسلمين وحكّامهم .

والحَبس : الإمساك، أي المنع من الانصراف. فمنه ما هو بإكراه كحبس الجاني في بيت أو إثقافه في قيد . ومنه ما يكون بمعنى الانتظار، كما في حديث عتبان بن مالك « فغدا عليّ رسول الله وأبو بكر — إلى أن قال — وحبسناه على خزير صنعناه »، أي أمسكناه. وهذا هو المراد في الآية ، أي تمسكونهما ولا تتركونهما يغادرانكم حتّى يتحمّلا الوصية. وليس المرادُ به السجن أو ما يقرب منه، لأنّ الله تعالى قال « ولا يضارّ كاتب ولا شهيد » .

وقوله « من بعد الصلاة » توقيت لإحضارهما وإمساكهما لأداء هذه الشهادة . والإتيانُ بـ(مِن) الابتدائية لتقريب البَعديّة ، أي قرب انتهاء الصلاة . وتحتمل الآية أنّ المراد بالصلاة صلاة من صلوات المسلمين، وبذلك فسّرها جماعة من أهل العلم؛ فمنهم من قال : هي صلاة العصر . وروي أنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — أحْلف تميما الداري وعَدي بنَ بدّاء في قضية الجام بعد العصر، وهو قول قتادة، وسعيد، وشريح، والشعبي . ومنهم من قال : الظهر، وهو عن الحسن. وتحتمل من بعد صلاة دينهما على تاويل من غيركم بمعنى

من غير أهل دينكم. ونقل عن السدّي، وابن عبّاس، أي تُحضرونهما عقب أدائهما صلاتهما لأنّ ذلك قريب من إقبالهما على خشية الله والوقوف لعبادته .

وقوله « فيقسمان بالله » عطف على « تحبسونهما » فعلم أنّ حبسهما بعد الصلاة لأجل أن يقسما بالله . وضمير « يقسمان » عائد إلى قوله « آخران ». فالحلف يحلفه شاهدا الوصية اللذان هما غير مسلمين لزيادة الثقة بشهادتهما لعدم الاعتداد بعدالة غير المسلم .

وقوله « إن ارتبتم » تظافرت أقوال المفسّرين على أنّ هذا شرط متّصل بقوله « تحبسونهما » وما عطف عليه. واستغني عن جواب الشرط لدلالة ما تقدّم عليه ليتأتّى الإيجاز ، لأنّهُ لو لم يقدّم لقيل : أو آخران من غيركم فإن ارتبتم فيهما تحبسونهما إلى آخره. فيقتضي هذا التفسير أنّه لو لم تَحصل الريبة في صدقهما لما لزم إحْضارهما من بعد الصلاة وقسمهما، فصار ذلك موكولا لِخيَرة الولي. وجملة الشرط معترضة بين فعل القسم وجوابه .

والوجه عندي أن يكون قوله « إن ارتبتم » من جملة الكلام الذي يقوله الشاهدان ، ومعناه أنّ الشاهدين يقولان : إن ارتبتم في شهادتنا فنحن نقسم بالله لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم الشهادة ، أي يقولان ذلك لاطمئنان نفس المُوصي، لأنّ العدالة مظنّة الصدق مع احتمال وجود ما ينافيها ممّا لا يُطّلع عليه فأكّدت مظنّة الصدق بالحلف ؛ فيكون شُرع هذا الكلام على كلّ شاهد ليستوي فيه جميع الأحوال بحيث لا يكون توجيه اليمين في بعض الأحوال حَرَجا على الشاهدين الذين توجّهت عليهما اليمينُ من أنّ اليمين تعريض بالشكّ في صدقهما، فكان فرض اليمين من قِبَل الشرع دافعا للتحرّج بينهما وبين الوليّ، لأنّ في كون اليمين شرطا من عند الله معذرة في المطالبة بها، كما قال جمهور فقهائنا في يمين القضاء التي تتوجّه على من يثبت حقّا على ميّت أو غائب من أنّها لازمة قبل الحكم مطلقا ولو أسقطها الوارث الرشيد . ولم أقف على مَن عرّج على هذا المعنى من المفسّرين

إلاّ قول الكواشي في تلخيص التفسير : « وبعضُهم يقف على « يقسمان » ويبتدىء « بالله » قسما ولا أحبّه »، وإلاّ ما حكاه الصفاقسي في مُعربَه عن الجرجاني « أنّ هنا قولا محذوفا تقديره : فيقسمان بالله ويَقُولان » . ولم يظهر للصفاقسي ما الذي دعا الجرجاني لتقدير هذا القول. ولا أراه حمله عليه إلاّ جَعْلُ قوله « إن ارتبتم » من كلام الشاهديْن .

وجوابُ الشرط محذوف يدلّ عليه جواب القسم، فإنّ القسم أولى بالجواب لأنّه مقدّم على الشرط .

وقوله « لا نشتري به ثمنا » الخ ، ذلك هو المقسم عليه. ومعنى « لا نشتري به ثمنا» لا نعتاض بالأمر الذي أقسمنا عليه ثمنا ، أي عوضا ، فضمير به، عائد إلى القسم المفهوم من « يقسمان » . وقد أفاد تنكير « ثمنا » في سياق النفي عمومَ كلّ ثمن. والمراد بالثمن العوّض ، أي لا نبدّل ما أقسمنا عليه بعوض كائنا ما كان العوضُ ، ويجوز أن يكون ضمير « به » عائدا إلى المقسم عليه وهو ما استشهدا عليه من صيغة الوصي بجميع ما فيها .

وقوله « ولو كان ذا قُربى » حال من قوله « ثمنا » الذي هو بمعنى العوض، أي ولو كان العوض ذا قربى ، أي ذا قربى منّا ، و «لو» شرط يفيد المبالغة فإذا كان ذا القربى لا يَرْضيانه عوّضا عن تبديل شهادتهما فأَوْلى ما هو دون ذلك. وذلك أنّ أعظم ما يدفع المرء إلى الحيف في عرف القبائل هو الحميّة والنصرة للقريب، فلذلك تصغر دونه الرّشى ومنافع الذات . والضمير المسْتتر في «كان» عائد إلى قوله « ثَمنا » .

ومعنى كون الثمن ، أي العوض ، ذَا قربى أنّه إرضاء ذي القربى ونفعه فالكلام على تقدير مضاف، وهو من دلالة الاقتضاء لأنّه لا معنى لجعل العوض ذات ذي القربى، فتعيّن أنّ المراد شيء من علائقه يعيّنه المقام. ونظيره « حُرِّمت عليكم أمّهاتكم ». وقد تقدّم وجه دلالة مثل هذا الشرط بـ (لو) وتسميتها

وصلية عند قوله تعالى « ولو افتدى به » من سورة آل عمران .

وقوله « ولا نكتم » عطف على « لا نشتري »، لأنّ المقصود من إحلافهما أن يؤدّيا الشهادة كما تلقّياها فلا يغيّرا شيئا منها ولا يكتماها أصلا .

وإضافة الشهادة إلى اسم الجلالة تعظيم لخطرها عند الشاهد وغيره لأنّ الله لمّا أمر بأدائها كما هي وحَضّ عليها أضافها إلى اسمه حفظا لها من التغيير، فالتصريح باسمه تعالى تذكير للشاهد به حينَ القسم .

وفي قوله « ولا نكتم » دليل على أنّ المراد بالشهادة هنا معناها المتعارف، وهو الإخبار عن أمر خاصّ يعرِض في مثله الترافعُ. وليس المراد بها اليمين كما توهّمه بعض المفسّرين فلا نطيل بردّه فقد ردّه اللفظ .

وجملة « إنّا إذا لمن الآثمين » مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّها جواب سؤال مقدّر بدليل وجود « إذنْ »، فإنّه حرفُ جواب: استشعر الشاهدان سؤالا من الذي حلّفا له بقولهما : لا نشتري به ثمنا ولا نكتم شهادة الله ، يقول في نفسه : لعلّكما لا تبرّان بما أقسمتما عليه ، فأجابا : إنّا إذَنْ لَمِن الآثمين ، أي إنّا نعلم تبعة عدم البرّ بما أقسمنا عليه أن نكون من الآثمين ، أي ولا نرضى بذلك .

والآثمُ: مرتكب الإثم. وقد علم أنّ الإثم هو الحنث بوقوع الجملة استئنافا مع « إذن » الدالّة على جواب كلام يختلج في نفس أولياء الميّت .

وقوله « فإن عُثر على أنّهما استحقّا إثما فآخران » الآية ، أي إن تبيّنَ أنّهما كتما أو بدّلا وحنثا في يمينهما، بطلت شهادتهما ، لأنّ قوله « فآخران يقومان مقامهما » فرع عن بطلان شهادتهما، فحذف ما يعبّر عن بطلان شهادتهما إيجازا كقوله « أنْ اضرِبْ بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا » أي فضرب فانفجرت .

ومعنى « عُثِر » اطُّلِع وتَبيّن ذلك ، وأصل فعل عَثَر أنّه مصادفة رِجْلِ الماشي جسما ناتئا في الارض لم يترقّبه ولم يَحْذر منه فيختلّ به اندفاعُ مَشْيه، فقد يسقط وقد يتزلزل . ومصدره العِثار والعُثور ، ثم استعمل في الظَفَر بشيء لم يكن مترقّبا الظفَر به على سبيل الاستعارة. وشاع ذلك حتّى صار كالحقيقة، فخصّوا في الاستعمال المعنى الحقيقي بأحد المصدرين وهو العِثار، وخصّوا المعنى المجازي بالمصدر الآخر، وهو العُثــور .

ومعنى « استَحقّا إثما » ثبت أنّهما ارتكبا ما يأثمان به ، فقد حقّ عليهما الإثم، أي وقع عليهما ، فالسين والتاء للتأكيد. والمراد بالإثم هو الذي تبرّءا منه في قوله « لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله ». فالإثم هو أحد هذين بأن يظهر أنّهما استبدلا بما استؤمنا عليه عوضا لأنفسهما أو لغيرهما، أو بأن يظهر أنّهما كتما الشهادة ، أي بعضها . وحاصل الإثم أن يتّضح ما يقدح في صدقهما بموجب الثبوت .

وقوله « فآخران » أي رجلان آخران، لأنّ وصف آخر يطلق على المغاير بالذات أوبالوصف مع المماثلة في الجنس المتحدّث عنه،والمتحدث عنه هنا «اثنان» . فالمعنى فاثنان آخران يقومان مقامهما في إثبات الوصية. ومعنى يقومان مقامهما ، أي يعوّضان تلك الشهادة. فإنّ المقام هو محلّ القيام، ثم يراد به محلّ عمل مّا ولو لم يكن فيه قيام، ثم يراد به العمل الذي من شأنه أن يقع في محلّ يقوم فيه العامل، وذلك في العمل المهمّ . قال تعالى : « إن كان كبُر عليكم مقامي وتذكيري ». فمقام الشاهدين هو إثبات الوصية . و«من» في قوله «من الذين استحقّ عليهم» تبعيضية ، أي شخصان آخران يكونان من الجماعة من الذين استحق عليهم .

والاستحقاق كون الشيء حقيقا بشيء آخر، فيتعدّى الى المفعول بنفسه، كقوله « استحقّا إثما » ، وهو الشيء المستحق . وإذا كان الاستحقاق عن نزاع يعدّى الفعل الى المحقوق بـ(على) الدالّة على الاستعلا بمعنى اللزوم له وإن كره، كأنّهم ضمّنوه معنى

وجَب كقوله تعالى«حقيق عليَّ أن لا أقول على الله إلاّ الحق». ويقال: استحقّ زيد على عمرو كذا، أي وجب لزيد حقّ على عمرو، فأخذه منه.

وقرأ الجمهور «استُحقّ عليهم» بالبناء للمجهول فالفاعل المحذوف في قوله «استُحقّ عليهم» هو مستحِقّ مّا، وهو الذي انتفع بالشهادة واليمين الباطلة، فنال من تركة الموصي ما لم يجعله له الموصي وغَلَبَ وارثَ الموصي بذلك. فالذين استُحقّ عليهم هم أولياء الموصي الذين لهم مالهُ بوجه من وجوه الإرثِ فحُرموا بَعضه.

وقوله «عليهم» قائم مقام نائب فاعل « استحقّ ».

وقوله: « الأوليان » تثنية أَوْلَى، وهو الأجدر والأحقّ، أي الأجدران بقبول قولهما. فماصْدقه هو مَاصْدق « الآخران » ومرجعه اليه فيجوز، أن يجعل خبرا عن « آخران »، فإنّ « آخران » لمّا وصف بجملة « يقومان مقامهما » صحّ الابتداء به، أي فشخصان آخران هما الأوْلَيَان بقبول قولهما دون الشاهدين المتّهمين.

وإنّما عرّف باللاّم لأنّه معهود للمخاطب ذهنا لأنّ السامع إذا سمع قوله: « فإن عثر على أنّهما استحقّا إثما » ترقّب أن يعرف من هو الأولى بقبول قوله في في هذا الشأن، فقيل له: آخران هما الأوليان بها. ويجوز أن يكون « الأوليان » مبتدأ و« آخران يقومان » خبره. وتقديم الخبر لتعجيل الفائدة، لأنّ السامع يترقّب الحكم بعد قوله « فإن عثر على أنّهما استحقّا إثما » فإنّ ذلك العثور على كذب الشاهدين يسقط شهادتهما ويمينهما، فكيف يكون القضاء في ذلك، فعجّل الجواب. ويجوز أن يكون بدلا من « آخران » أو من الضمير في « يقومان » أو خبر مبتدأ محذوف، أي هما الأوليان. ونكتة التعريف هيَ هي على الوجوه كلّها.

وقرأ حمزة، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب، وخلف، «الأوّلين» ــ بتشديد الواو مفتوحة وبكسر اللام وسكون التحتية ــ جمع أول الذي هو مجاز بمعنى المقدّم والمبتدأ به. فالذين استحقّ عليهم هم أولياء الموصي حيث استحقّ الموصى له الوصية

من مال التركة الذي كان للأولياء، أي الورثة لولا الوصية ، وهو مجرور نعت (للذين استحقّ عليهم » .

وقرأ حفص عن عاصم «استحَقّ» ــ بصيغة البناء للفاعل ــ فيكون « الأوليان » هو فاعل « استحقّ »، وقوله « فيقسمان بالله » تفريع على قوله « يقومان مقامهما » .

ومعنى « لشهادتنا أحقّ من شهادتهما » أنّهما أولى بأن تقبل شهادتهما من اللذيْن عثِر على أنّهما استحقّا إثما .

ومعنى « أحقّ » أنّها الحقّ، فصيغة التفضيل مسلوبة المفاضلة .

وقوله « وما اعتدينا » توكيد للأحقّيّة، لأنّ الأحقّيّة راجعة الى نفعهما بإثبات ما كتمه الشاهدان الأجنبيان، فلو لم تكن كذلك في الواقع لكانت باطلا واعتداء منهما على مال مبلّغي الوصية. والمعنى : وما اعتدينا على الشاهدين في اتّهامهما بإخفاء بعض التركة .

وقوله « إنّا إذن لمنَ الظالمين » أي لو اعتدينا لكنّا ظالمَين. والمقصود منه الإشعار بأنّهما متذكّران ما يترتّب على الاعتداء والظلم، وفي ذلك زيادة وازع .

وقد تضمّن القسم على صدق خبرهما يمينا على إثبات حقّهما فهي من اليمين التي يثبت بها الحقّ مع الشاهد العرفي ، وهو شاهد التهمة التي عثر عليها في الشاهدين اللذين يبلّغان الوصية .

والكلام في «إذن» هنا مثل الكلام في قوله « إنّا إذن لمن الآثمين » .

والمعنى أنّه إن اختلّت شهادة شاهدي الوصيةَ انتقل الى يمين الموصى له سواء كان الموصى له واحدا أم متعدّدا . وإنّما جاءت الآية بصيغة الاثنين مراعاة للقضية التي نزلت فيها، وهي قضية تميم الداري وعدي بن بدّاء، فإنّ ورثة صاحب التركة كانا اثنين هما : عمرو بن العاصي والمطلب بن أبي وداعة، وكلاهما من بني سهم، وهما مَوْليا بُديل بن أبي مريم السهمي صاحب الجام. فبعض المفسّرين يذكر أنهما مَوْليَا

بُديل. وبعضهم يقول: إنّ مولاه هو عمرو بن العاصي. والظاهر من تحليف المطلب ابن أبي وداعة أنّ له ولاء من بديل، إذ لا يعرف في الإسلام أن يحلف من لا ينتفع باليمين. فإن كان صاحب الحقّ واحدا حلف وحده وإن كان أصحاب الحقّ جماعة حلفوا جميعا واستحقّوا . ولم يقل أحد أنّه إن كان صاحب الحقّ واحدا يحلف معه من ليس بمستحقّ، ولا إن كان صاحب الحقّ ثلاثة فأكثر أن يحلف اثنان منهم ويستحقّون كلّهم . فالاقتصار على اثنين في أيمان الأوليين ناظر الى قصّة سبب النزول، فتكون الآية على هذا خاصّة بتلك القضية . ويجري ما يخالف تلك القضية على ما هو المعروف في الشريعة في الاستحقاق والتهم . وهذا القول يقتضي أنّ الآية نزلت قبل حكم الرسول – صلى الله عليه وسلم – في وصية بُديل بن أبي مريم. وذلك ظاهر بعض روايات الخبر، وفي بعض الروايات ما يقتضي أنّ الآية نزلت بعد أن حكم الرسول – عليه الصلاة والسلام – وحينئذ يتعيّن أن تكون تشريعا لأمثال تلك القضية ممّا يحدث في المستقبل، فيتعيّن المصير الى الوجه الأول في اشتراط كون الأوليين اثنين إن أمكن .

وبقيت صورة لم تشملها الآية مثل أن لا يجد المحتضَر إلاّ واحدا من المسلمين، أو واحدا من غير المسلمين، أو يجد اثنين أحدهما مسلم والآخر غير مسلم . وكلّ ذلك يجرى على أحكامه المعروفة في الأحكام كلّها من يمين من قام له شاهد أو يمين المنكر .

والمشار اليه في قوله : « ذلك أدنى » الى المذكور من الحكم من قوله « تحبسونهما من بعد الصلاة – الى قوله – إنّا إذن لمنَ الظالمين » .

و« أدنى » بمعنى أقرب، والقرب هنا مجاز في قرب العلم وهو الظنّ ، أي أقوى الى الظنّ بالصدق .

وضمير « يأتوا » عائد الى « الشهداء » وهم : الآخران من غيركم ، والآخران اللذان يقومان مقامهما، أي أن يأتي كلّ واحد منهم. فجمع الضمير على إرادة التوزيع.

والمعنى أنّ ما شرع الله من التوثيق والضبط، ومن ردّ الشهادة عند العثور على

الريبة أرجى الى الظنّ بحصول الصدق لكثرة ما ضبط على كلا الفريقين ممّا ينفي الغفلة والتساهل، بله الزور والجور مع توقّي سوء السمعة .

ومعنى « أن يأتوا بالشهادة »: أن يؤدّوا الشهادة . جعل أداؤها والإخبار بها كالإتيان بشيء من مكان .

ومعنى قوله «على وجهها» ، أي على سنّتها وما هو مقوّم تمامها وكمالها، فاسم الوجه في مثل هذا مستعار لأحسن ما في الشيء وأكمله تشبيها بوجه الإنسان، إذ هو العضو الذي يعرف به المرء ويتميّز عن غيره . ولمّا أريد منه معنى الاستعمارة لهذا المعنى، وشاع هذا المعنى في كلامهم، قالوا: جاء بالشيء الفلاني على وجهه ، فجعلوا الشيء مأتيّا به ، ووصفوه بأنه أتي بـه متمكّنا من وجهه ، أي من كمال أحواله. فحرف (على) للاستعلاء المجازي المراد منه التمكّن، مثل « أولئك على هدى من ربّهم». والجارّ والمجرور في موضع الحال من « الشهادة »، وصار ذلك قرينة على أنّ المراد من الوجه غير معناه الحقيقي .

وسنّة الشهادة وكمالها هو صدقها والتثبّت فيها والتنبّه لما يغفل عنه من مختلف الأحوال التي قد يستخفّ بها في الحال وتكون للغفلة عنها عواقب تضيّع الحقوق ، أي ذلك يعلّمهم وجه التثبّت في التحمّل والأداء وتوخّي الصدق ، وهو يدخل في قاعدة لزوم صفة اليقظة للشاهد .

وفي الآية إيماء إلى حكمة مشروعية الإعذار في الشهادة بالطعن أو المعارضة، فإنّ في ذلك ما يحمل شهود الشهادة على التثبّت في مطابقة شهادتهم، للواقع لأنّ المعارضة والإعذار يكشفان عن الحقّ .

وقوله « أويخافوا أن تردّ أيمان بعد أيمانهم» عطف على قوله « أن يأتوا» باعتبار ما تعلّق به من المجرورات، وذلك لأنّ جملة « يأتوا بالشهادة على وجهها » أفادت الإتيان بها صادقة لا نقصان فيها بباعث من أنفس الشهود، ولذلك قدّرناه بمعنى أن يعلموا كيف تكون الشهادة الصادقة . فأفادت الجملة المعطوف عليها إيجاد وازع للشهود من أنفسهم، وأفادت الجملة المعطوفة وازعا هو توقّع ظهور كذبهم .

ومعنى «أن تردّ أيمان» أن تُرَجَّع أيمان الى ورثة الموصي بعد أيمان الشهيدين . فالردّ هنا مجاز في الانتقال، مثل قولهم : قلب عليه اليمين، فيعيّروا به بين الناس ؛ فحرف (أوْ) للتقسيم ، وهو تقسيم يفيد تفضيل ما أجملته الإشارة في قوله « ذلك أدنى » الخ ...

وجمع « الأيمان » باعتبار عموم حكم الآية لسائر قضايا الوصايا التي من جنسها ، على أنّ العرب تعدل عن التثنية كثيرا. ومنه قوله تعالى « إن تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما » .

وذيّل هذا الحكم الجليل بموعظة جميع الأمّة فقال « واتّقوا الله » الآية .

وقوله « واسمعوا » أمر بالسمع المستعمل في الطاعة مجازا، كما تقدّم في قوله تعالى « إذ قلتم سمعنا وأطعنا » في هذه السورة .

وقوله « والله لا يهدي القوم الفاسقين » تحريض على التقوى والطاعة لله فيما أمر ونهى، وتحذير من مخالفة ذلك ، لأنّ في اتّباع أمر الله هُدى وفي الإعراض فسقا. « والله لا يهدى القوم الفاسقين » أي المعرضين عن أمر الله، فإنّ ذلك لا يستهان به لأنّه يؤدّي الى الرين على القلب نلا ينفذ اليه الهدى من بعدُ فلا تكونُوهم وكونوا من المهتدين .

هذا تفسير الآيات توخّيتُ فيه أوضح المعاني وأوفقها بالشريعة، وأطلت في بيان ذلك لإزالة ما غمض من المعاني تحت إيجازها البليغ . وقد نقل الطيبي عن الزجّاج أنّ هذه الآية من أشكل ما في القرآن من الإعراب. وقال الفخر : رَوَى الواحدي عن عمر : هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام . وقال ابن عطية عن مكّي بن أبي طالب : هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعرابا ومعنى وحكما. قال ابن عطية: وهذا كلام من لم يقع له الثلج في تفسيرها. وذلك بيّن من كتابه .

ولقصد استيفاء معاني الآيات متتابعة تجنّبت التعرّض لما تفيده من الأحكام واختلاف

علماء الإسلام فيها في أثناء تفسيرها. وأخّرت ذلك الى هذا الموضع حين انتهيت من تفسير معانيها .

وقد اشتملت على أصلين : أحدهما الأمر بالإشهاد على الوصية ، وثانيهما فصل القضاء في قضية تميم الدارى وعدي بن بدّاء مع أولياء بديل بن أبي مريم.

فالأصل الأول من قوله تعالى « شهادة بينكم » الى قوله « ولانكتم شهادة الله » .

والأصل الثاني من قوله « فإن عثر على أنّهما استحقّا إثما » الى قوله « بعد أيمانهم ». ويحصل من ذلك معرفة وجه القضاء في أمثال تلك القضية ممّا يتّهم فيه الشهود .

وقوله : « شهادة بينكم » الآية بيان لكيفية الشهادة، وهو يتضمّن الأمر بها ، ولكن عدل عن ذكر الأمر لأنّ الناس معتادون باستحفاظ وصاياهم عند محلّ ثقتهم.

وأهمّ الأحكام التي تؤخذ من الآية ثلاثة : أحدها استشهاد غير المسلمين في حقوق المسلمين، على رأي من جعله المراد من قوله « أو آخران من غيركم » .

وثانيها تحليف الشاهد على أنّه صادق في شهادته .

وثالثها تغليظ اليمين بالزمان .

فأمّا الحكم الأول فقد دلّ عليه قوله تعالى « أوآخران من غيركم ». وقد بيّنا أنّ الأظهر أنّ الغيرية غيرية في الدين. وقد اختلف في قبول شهادة غير المسلمين في القضايا الجارية بين المسلمين؛ فذهب الجمهور الى أنّ حكم هذه الآية منسوخ بقوله تعالى «وأشهدوا ذوي عدل منكم» — وقوله — « ممّن ترْضَوْن من الشهداء» وهذا قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي. وذهب جماعة الى أنّ الآية محكمة، فمنهم من جعلها خاصّة بالشهداة على الوصية في السفر إذا لم يكن مع الموصي مسلمون . وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عباس، وقضى بذلك أبو موسى الأشعري في وصية مثل هذه أيام قضائه بالكوفة ،وقال: هذا أمر لم يكن بعدّ الذي كان في عهد رسول الله — صلى الله عليه وسلم —. وهو قول سعيد بن المسيّب، وابن جبير، وشريح، وابن

سيرين، ومجاهد، وقتادة، والسدّي، وسفيان الثوري، وجماعة، وهم يقولون: لا منسوخ في سورة المائدة ، تبعا لابن عباس . ومنهم من تأوّل قوله « من غيركم» على أنّه من غير قبيلتكم ، وهو قول الزهري ، والحسن، وعكرمة .

وقال أحمد ابن حنبل بقياس بقية العقود المشهود فيها في السفر على شهادة الوصية ، فقال بأنّ شهادة أهل الذمّة على المسلمين في السفر ماضية، وزاد فجعلها بدون يمين. والأظهر عندي أنّ حكم الآية غير منسوخ، وأنّ قبول شهادة غير المسلمين خاصّ بالوصية في السفر حيث لا يوجد مسلمون للضرورة، وأنّ وجه اختصاص الوصية بهذا الحكم أنّها تعرض في حالة لا يستعدّ لها المرء من قبلُ فكان معذورا في إشهاد غير المسلمين في تلك الحالة خشية الفوات، بخلاف غيرها من العقود فيمكن الاستعداد لها من قبل والتوثّق لها بغير ذلك ؛ فكان هذا الحكم رخصة .

والحكمة التي من أجلها لم تقبل في شريعة الإسلام شهادة غير المسلمين إلاّ في الضرورة، عند من رأى إعمالها في الضرورة، أنّ قبول الشهادة تزكية وتعديل للشاهد وترفيع لمقداره إذ جعل خبره مقطّعا للحقوق . فقد كان بعض القضاة من السلف يقول للشهود : اتّقوا الله فينا فأنتم القضاة ونحن المنفّذون . ولمّا كان رسولنا — صلى الله عليه وسلم — قد دعا الناس الى اتّباع دينه فأعرض عنه أهل الكتاب لم يكونوا أهلا لأن تزكّيهم أمّته وتسمهم بالصدق وهم كذّبوا رسولنا ، ولأنّ من لم يكن دينه ديننا لا نكون عالمين بحدود ما يزعه عن الكذب في خبره ، ولا لمجال التضييق والتوسّع في أعماله الناشئة عن معتقداته، إذ لعلّ في دينه ما يبيح له الكذب ، وبخاصّة إذا كانت شهادته في حقّ لمن يخالفه في الدين، فإنّنا عهدنا منهم أنّهم لا يتوخّون الاحتياط في حقوق من لم يكن من أهل دينهم. قال تعالى حكاية عنهم « ذلك بأنّهم قالوا ليس علينا في الأمّيين (أي المسلمين) سبيل » فمن أجل ذلك لم يكن مظنّة للعدالة ولا كان مقدارها فيه مضبوطا. وهذا حال الغالب منهم، وفيهم من قال الله في شأنه « من إن تأمنه بقنطار يؤدّه اليك » ولكن الحكم للغالب .

وأمّا حكم تحليف الشاهد على صدقه في شهادته فلم يرد في المأثور إلاّ في هذا

الموضع ؛ فأمّا الذين قالوا بنسخ قبول شهادة الكافر فتحليف شاهدي الوصية الكافرين منسوخ تبعا ، وهو قول الجمهور. وأمّا الذين جعلوه محكما فقد اختلفوا، فمنهم من خصّ اليمين بشاهدي الوصية من غير المسلمين ، ومنهم من اعتبر بعلّة مشروعية تحليف الشاهدين من غير المسلمين، فقاس عليه تحليف الشاهدين إذا تطرّقت اليهما الريبة ولو كانا مسلمين. وهذا لاوجه له إذ قد شرط الله فيهما العدالة وهي تنافي الريبة، نعم قد يقال: هذا إذا تعذّرت العدالة أو ضعفت في بعض الأوقات ووقع الاضطرار الى استشهاد غير العدول كما هي حالة معظم بلاد الإسلام اليومَ، فلا يبعد أن يكون لتحليف الشاهد المستور الحال وجهٌ في القضاء . والمسألة مبسوطة في كتب الفقه .

وأمّا حكم تغليظ اليمين فقد أخذ من الآية أنّ اليمين تقع بعد الصلاة، فكان ذلك أصلا في تغليظ اليمين في نظر بعض أهل العلم، ويجيء في تغليظ اليمين أن يكون بالزمان والمكان واللفظ. وفي جميعها اختلاف بين العلماء.وليس في الآية ما يتمسّك به بواحد من هذه الثلاثة إلاّ قوله: « من بعد الصلاة» وقد بيّنتُ أنّ الأظهر أنّه خاصّ بالوصية، وأمّا التغليظ بالمكان وباللفظ فتفصيله في كتب الخلاف .

﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُواْ لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ 109 إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ إِنْ هَـٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ 110

جملة « يوم يجمع الله الرّسُلَ » استئناف ابتدائي متّصل بقوله : « فأثابهم الله بما قالوا ــ الى قوله ــ وذلك جزاء المحسنين » . وما بينهما جمل معترضة نشأ بعضها عن بعض، فعاد الكلام الآن الى أحوال الذين اتّبعوا عيسى ــ عليه السلام ــ، فبدّل كثير منهم تبديلا بلغ بهم الى الكفر ومضاهاة المشركين ، للتذكير بهول عظيم من أهوال يوم القيامة تكون فيه شهادة الرسل على الأمم وبراءتهم ممّا أحدثه أممهم بعدهم في الدين ممّا لم يأذن به الله ، والتخلّص من ذلك الى شهادة عيسى على النصارى بأنّه لم يأمرهم بتأليهه وعبادته . وهذا متّصل في الغرض بما تقدّم من قوله تعالى « ولتجدنّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصرى». فإنّ في تلك الآيات ترغيبا وترهيبا، وإبعادا وتقريبا ، وقع الانتقال منها الى أحكام تشريعية ناسبت ما ابتدعه اليهود والنصارى ، وذلك من قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » وتفنّن الانتقال الى هذا المبلغ، فهذا عود الى بيان تمام نهوض الحجّة على النصارى في مشهد يوم القيامة . ولقد جاء هذا مناسبا للتذكير العامّ بقوله تعالى : « واتّقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين » . ولمناسبة هذا المقام التزم وصف عيسى بابن مريم كلّما تكرّر ذكره في هذه الآيات أربع مرات تعريضا بإبطال دعوى أنّه ابن لله تعالى .

ولأنّه لمّا تمّ الكلام على الاستشهاد على وصايا المخلوقين ناسب الانتقال الى الى شهادة الرسل على وصايا الخالق تعالى ، فإنّ الأديان وصايا الله الى خلقه. قال تعالى: « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى». وقد سمّاهم الله تعالى شهداء في قوله «فكيف إذا جئنا من كلّ أمّة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » .

فقوله « يوم يجمع » ظرف، والأظهر أنه معمول لعامل محذوف يقدّر بنحو : اذكر يوم يجمع الله الرسل، أو يقدّر له عامل يكون بمنزلة الجواب للظرف، لأنّ الظرف إذا تقدّم يعامل معاملة الشرط في إعطائه جوابا . وقد حذف هذا العامل لتذهب نفس السامع كلّ مذهب ممكن من التهويل، تقديره يوم يجمع الله الرسل يكون هول عظيم لا يبلغه طُولُ التعبير فينبغي طيّه. ويجوز أن يكون متعلّقا بفعل

« قالوا لا علم لنا .. » الخ ، أي أنّ ذلك الفعل هو المقصود من الجملة المستأنفة. وأصل نظم الكلام : يجمع الله الرسل يوم القيامة فيقول الخ. فغيّر نظم الكلام الى الأسلوب الذي وقع في الآية للاهتمام بالخبر، فيفتتح بهذا الظرف المهول وليوردَ الاستشهاد في صورة المقاولة بين الله والرسل . والمقصود من الكلام هو ما يأتي بقوله : « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس » وما بينهما اعتراض .

ومن البعيد أن يكون الظرف متعلّقا بقوله «لا يهدي القوم الفاسقين » لأنّه لا جدوى في نفي الهداية في يوم القيامة ، ولأنّ جزالة الكلام تناسب استئنافه ، ولأنّ تعلّقه به غير واسع المعنى .

ومثله قول الزجّاج : إنّه متعلّق بقوله « واتّقوا الله » على أنّ «يوم» مفعول لأجله ، وقيل: بدل اشتمال من اسم الجلالة في قوله « واتّقوا الله » لأنّ جمع الرسل ممّا يشتمل عليه شأن الله، فالاستفهام في قوله « ماذا أجبتم» مستعمل في الاستشهاد، ينتقل منه الى لازمه، وهو توبيخ الذين كذّبوا الرسل في حياتهم أو بدّلوا وارتدّوا بعد مماتهم.

وظاهر حقيقة الإجابة أنّ المعنى: ماذا أجابكم الأقوام الذين أرسلتم اليهم، أي ماذا تلقّوا به دعواتكم، حملا على ما هو بمعناه في نحو قوله تعالى «فما كان جواب قومه». ويحمل قول الرسل « لا علم لنا » على معنى لا علم لنا بما يضمرون حين أجابوا فأنت أعلم به منّا . أو هو تأدّب مع الله تعالى لأنّ ماعدا ذلك ممّا أجابت به الأمم يعلمه رسلهم؛ فلا بدّ من تأويل نفي الرسل العلم عن أنفسهم وتفويضهم الى علم الله تعالى بهذا المعنى . فأجمع الرسل في الجواب على تفويض العلم الى الله ، أي أنّ علمك سبحانك أعلى من كلّ علم وشهادتك أعدل من كلّ شهادة ، فكان جواب الرسل متضمّنا أمورا : أحدها الشهادة على الكافرين من أممهم بأنّ ما عاملهم الله به هو الحقّ . الثاني تسفيه أولئك الكافرين في إنكارهم الذي لا يجديهم . الثالث تذكير أممهم بما عاملوا به رسلهم لأنّ في قولهم : إنّك أنت علاّم الغيوب ، تعميما للتذكير بكلّ ما صدر من أممهم من تكذيب وأذى وعناد . ويقال لمن يَسأل عن شيء : لا أزيدك علما بذلك ، أو أنت تعرف ما جرى .

وإيراد الضمير المنفصل بعد الضمير المتّصل لزيادة تقرير الخبر وتأكيده .

وعن ابن الأنباري تأويل قول الرسل « لا علم لنا» بأنّهم نفوا أن يكونوا يعلمون ما كان من آخر أمر الأمم بعد موت رسلهم من دوام على إقامة الشرائع أو التفريط فيها وتبديلها، فيكون قول الرسل « لا علم لنا » محمولا على حقيقته ويكون محمل « ماذا » على قوله « ما ذا أجبتم » هو ما أجيبوا به من تصديق وتكذيب ومن دوام المصدّقين على تصديقهم أو نقض ذلك ، ويعضّد هذا التأويل ما جاء بعد هذا الكلام من قوله تعالى « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله »، وقولُ عيسى عليه السلام « وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم » الآية — فإنّ المحاورة مع عيسى بعض من المحاورة مع بقية الرسل.وهو تأويل حسن.

وعبّر في جواب الرسل بـ«قالوا» المفيد للمضي مع أنّ الجواب لم يقع ، للدلالة على تحقيق أنّه سيقع حتى صار المستقبل من قوة التحقّق بمنزلة الماضي في التحقّق. على أنّ القول الذي تحكى به المحاورات لا يلتزم فيه مراعاة صيغته لزمان وقوعه لأنّ زمان الوقوع يكون قد تعيّن بقرينة سياق المحاورة.

وقرأ الجمهور « الغيُوب» — بضم الغين —. وقرأ حمزة، وأبو بكر عن عاصم — بكسر الغين — وهي لغة لدفع ثقل الانتقال من الضمّة الى الباء، كما تقدّم في بيوت في قوله تعالى « فأمسكوهنّ في البيوت » من سورة النساء .

وفصل «قالوا» جريا على طريقة حكاية المحاورات، كما تقدّم في قوله « وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة» في سورة البقرة .

وقوله «إذ قال الله ياعيسى ابن مريم » ظرف، هو بدل من « يومَ يجمع الله الرسل » بدل اشتمال، فإنّ يوم الجمع مشتمل على زمن هذا الخطاب لعيسى، ولذلك لم تعطف هذه الجملة على التي قبلها . والمقصود من ذكر ما يقال لعيسى يومئذ هو تقريع اليهود والنصارى الذين ضلّوا في شأن عيسى بين طرفي إفراط بغض وإفراط حبّ .

فقوله «اذكر نعمتي عليك » — الى قوله — «لا أعذّبه أحدا من العالمين » استئناس

لعيسى لئلاّ يفزعه السؤال الوارد بعده بقوله « أأنت قلت للناس » الخ ... وهذا تقريع لليهود، وما بعدها تقريع للنصارى . والمراد من « اذكر نعمتي » الذُّكر — بضمّ الذال — وهو استحضار الأمر في الذهن . والأمر في قوله « اذكر» للامتنان ، إذ ليس عيسى بناس لنعم الله عليه وعلى والدته . ومن لازمه خزي اليهود الذين زعموا أنّه ساحر مفسد إذ ليس السحر والفساد بنعمة يعدّها الله على عبده . ووجه ذكر والدته هنا الزيادة من تبكيت اليهود وكمدهم لأنّهم تنقّصوها بأقذع ممّا تنقّصوه .

والظرف في قوله « إذْ أيّدتك بروح القدس » متعلّق « بنعمتي » لما فيها من معنى المصدر ، أي النعمة الحاصلة في ذلك الوقت ، وهو وقت التأييد بروح القدس . وروح القدس هنا جبريل على الأظهر .

والتأييد وروح القدس تقدّما في سورة البقرة عند قوله « وآتينا عيسى بن مريم البيّنات وأيّدناه بروح القدس » .

وجملة « تكلّم » حال من الضمير المنصوب بـ«أيّدتك» وذلك أنّ الله ألقى الكلام من الملَك على لسان عيسى وهو في المهد، وفي ذلك تأييد له لإثبات نزاهة تكوّنه ، وفي ذلك نعمة عليه ، وعلى والدته إذ ثبتت براءتها ممّا اتّهمت به .

والجارّ والمجرور في قوله « في المهد » حال من ضمير « تُكلّم » . « وكَهْلاً » معطوف على « في المهد » لأنّه حال أيضا، كقوله تعالى « دعانا لجنبه أو قاعدا أوقائما». والمهد والكهل تقدّما في تفسير سورة آل عمران . وتكليمه كهلا أريد به الدعوة الى الدين فهو من التأييد بروح القدس، لأنّه الذى يلقي الى عيسى ما يأمره الله بتبليغه .

وقوله « وإذْ علّمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل » تقدّم القول في نظيره في سورة آل عمران ، وكذلك قوله « وإذ تخلق من الطين — الى قوله — وإذ تخرج الموتى بإذني » تقدّم القول في نظيره هنالك .

إلاّ أنّه قال هنا « فتنفخ فيها » وقال في سورة آل عمران «فأنفخ فيه». فعن مكّي بن أبي طالب أنّ الضمير في سورة آل عمران عادّ الى الطير، والضمير في هذه السورة

عاد الى الهيئة . واختار ابن عطية أن يكون الضمير هنا عائدا الى ما تقتضيه الآية ضرورة. أي بدلالة الاقتضاء . وذلك أنّ قوله « وإذْ تَخْلُقُ من الطين كهيئة الطير» يقتضي صورا أو أجساما أو أشكالا، وكذلك الضمير المذكّر في سورة آل عمران يعود على المخلوق الذي يقتضيه « أخْلُق». وجعله في الكشاف عائدا الى الكاف باعتبار كونها صفة للفظ هيئة المحذوف الدّال عليه لفظ هيئة المدخول للكاف وكلّ ذلك ناظر الى أنّ الهيئة لا تصلح لأن تكون متعلّق « تنفخ »، إذ الهيئة معنى لا ينفخ فيها ولا تكون طائرا .

وقرأ نافع وحده «فتكون طائرا » بالإفراد كما قرأ في سورة آل عمران . وتوجيهها هنا أنّ الضمير جرى على التأنيث فتعيّن أن يكون المراد وإذ تخلق ، أي تقدّر هيئة كهيئة الطير فتكون الهيئة طائرا ، أي كلّ هيئة تقدّرها تكون واحدا من الطير .

وقرأ البقية « طيرا » — بصيغة اسم الجمع — باعتبار تعدّد ما يقدّره من هيئات كهيئة الطير .

وقال هنا «وإذ تخرج الموتى» ولم يقل: وتحيي الموتى، كما قال في سورة آل عمران، أي تخرجهم من قبورهم أحياء، فأطلق الإخراج وأريد به لازمه وهو الإحياء، لأنّ الميّت وضع في القبر لأجل كونه ميّتا فكان إخراجه من القبر ملزوما لانعكاس السبب الذي لأجله وضع في القبر. وقد سمّى الله الإحياء خروجا في قوله: « وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج » وقال « أئذا متنا وكنّا ترابا وعظاما إنّا لمُخرجون » .

وقوله « وإذ كففت بني إسرائيل عنك » عطف على « إذْ أيّدتك » وما عطف عليه . وهذا من اعظم النعم، وهي نعمة العصمة من الإهانة؛ فقد كفّ الله عنه بني إسرائيل سنين، وهو يدعو الى الدين بين ظهرانيهم مع حقدهم وقلّة أنصاره ، فصرفهم الله عن ضرّه حتى أدّى الرسالة، ثمّ لمّا استفاقوا وأجمعوا أمرهم على قتله عصمه الله منهم فرفعه اليه ولم يظفروا به، وماتت نفوسهم بغيظها. وقد دلّ على جميع هذه المدّة الظرف في قوله «إذ جئتهم بالبيّنات » فإنّ تلك المدّة كلّها مدّة ظهور معجزاته

بينهم . وقوله « فقال الذين كفروا منهم » تخلّص من تنهية تقريع مكذّبيه الى كرامة المصدّقين به .

واقتصر من دعاوي تكذيبهم إيّاه على قولهم « إنْ هذا إلاّ سحر مبين»، لأنّ ذلك الادّعاء قصدوا به التوسّل الى قتله، لأنّ حكم الساحر في شريعة اليهود القتل إذ السحر عندهم كفر، إذ كان من صناعة عبدة الأصنام، فقد قرنت التوراة السحر وعرافةَ الجانّ بالشرك، كما جاء في سفر اللاويّيين في الإصحاح العشرين .

وقرأ الجمهور « إنْ هذا إلاّ سحر»، والإشارة بـ«هذا» الى مجموع ما شاهدوه من البيّنات . وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف « إلاّ ساحر». والإشارة الى عيسى المفهوم من قوله « إذْ جئتهم بالبيّنات». ولا شك أنّ اليهود قالوا لعيسى كلتا المقالتين على التفريق أو على اختلاف جماعات القائلين وأوقات القول .

﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ 111

يجوز أن يكون عطفا على جملة «إذْ أيّدتك بروح القدس »، فيكون من جملة ما يقوله الله لعيسى يوم يجمع الرسل : فإنّ إيمان الحواريّين نعمة على عيسى إذ لو لم يؤمنوا به لما وجد من يتّبع دينه فلا يحصل له الثواب المتجدّد بتجدّد اهتداء الأجيال بدينه الى أن جاء نسخه بالإسلام .

والمراد بالوحي الى الحواريّين إلهامهم عند سماع دعوة عيسى للمبادرة بتصديقه، فليس المراد بالوحي الذي به دعاهم عيسى . ويجوز أن يكون الوحيَ الذي أوحي به الى عيسى ليدعو بني إسرائيل الى دينه. وخُصّ الحواريّون به هنا تنويها بهم حتّى كأنّ الوحي بالدعوة لم يكن إلاّ لأجلهم، لأنّ ذلك حصل لجميع بني إسرائيل فكفر أكثرهم على نحو قوله تعالى « إذ قال عيسى ابنُ مريم للحواريّين من أنصاري الى الله قالَ الحواريّون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة »؛

فكان الحواريّون سابقين الى الإيمان لم يتردّدوا في صدق عيسى. و«أنْ» تفسيرية للوحي الذي ألقاه الله في قلوب الحواريّين .

وفَصْل جملة « قالوا آمنّا » لأنّها جوابُ ما فيه معنى القول، وهو «أوحينا »، على طريقة الفصل في المحاورة كما تقدّم في سورة البقرة، وهو قول نفسي حصل حين ألقى الله في قلوبهم تصديق عيسى فكأنّه خاطبهم فأجابوه . والخطاب في قولهم : « واشهدْ » لله تعالى وإنّما قالوا ذلك بكلام نفسي من لغتهم، فحكى الله معناه بما يؤدّيه قوله : « واشهد بأنّنا مسلمون » . وسمّى إيمانهم إسلاما لأنّه كان تصديقا راسخا قد ارتفعوا به عن مرتبة إيمان عامّة من آمن بالمسيح غيرهم، فكانوا مماثلين لإيمان عيسى، وهو إيمان الأنبياء والصدّيقيين ، وقد قدّمت بيانه في تفسير قوله تعالى « ولكن كان حنفيا مسلما » في سورة آل عمران ، وفي تفسير قوله « فلا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون » في سورة البقرة فارجع اليه

﴿ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ 112 قَالُوا۟ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ 113 ﴾

جملة « إذ قال الحواريّون » يجوز أن تكون من تمام الكلام الذي يكلّم الله به عيسى يومَ يجمع الرسل،فيكون «إذ» ظرفا متعلّقا بفعل «قالوا آمنّا » فيكون ممّا يذكر الله به عيسى يوم يجمع الرسل،فحكي على حسب حصوله في الدنيا وليس ذلك بمقتض أنّ سؤالهم المائدة حصل في أول أوقات إيمانهم بل في وقت آخر « قالوا آمنّا واشهد بأنّنا مسلمون »؛ فإنّ قولهم «آمنّا » قد يتكرّر منهم بمناسبات، كما يكون عند سماعهم تكذيب اليهود عيسى،أو عند ما يشاهدون آيات على يد عيسى، أو يقولونه لإعادة استحضار الإيمان شأن الصدّيقيين الذين يحاسبون أنفسهم ويصقلون إيمانهم

فيقولون في كلّ معاودة. آمنّا واشهد بأنّنا مسلمون. وأمّا ما قرّر به الكشّاف ومتابعوه فلا يحسن تفسير الكلام به .

ويجوز أن يكون جملة « إذ قال الحواريّون » ابتدائية بتقدير : اذكر، على أسلوب قوله تعالى « إذْ قال موسى لأهله إنّي آنست نارا » في سورة النمل، فيكون الكلام تخلّصا الى ذكر قصّة المائدة لمناسبة حكاية مادار بين عيسى وبين الحواريّين في قوله تعالى « وإذ أوحيت الى الحواريّين أن آمنوا بي وبرسولي » .

وابتدأوا خطابهم عيسى بندائه باسمه للدلالة على أنّ ما سيقولونه أمر فيه اقتراح وكلفة له، وكذلك شأن من يخاطب من يتجشّم منه كلفة أن يطيل خطابه طلبا لإقبال سمعه اليه ليكون أوعى للمقصود .

وجرى قوله تعالى «هل يستطيع ربّك» على طريقة عربية في العرض والدعاء، يقولون للمستطيع لأمر: هل تستطيع كذا، على معنى تطلّب العذر له إن لم يجبك الى مطلوبك وأنّ السائل لايحبّ أن يكلّف المسؤول ما يشقّ عليه، وذلك كناية فلم يبق منظورا فيه الى صريح المعنى المقتضي أنّه يشكّ في استطاعة المسؤول، وإنّما يقول ذلك الأدنى للأعلى منه ، وفي شيء يعلم أنه مستطاع للمسؤول، فقرينة الكناية تحقّقُ المسؤول أنّ السائل يعلم استطاعته. ومنه ما جاء في حديث يحيى المازني « أنّ رجلا قال لعبد الله ابن زيد: أتستطيع ان تريني كيف كان رسول الله يتوضّأ». فإنّ السائل يعلم أنّ عبد الله ابن زيد لا يشقّ عليه ذلك. فليس قول الحواريّين المحكي بهذا اللفظ في القرآن إلاّ لفظا من لغتهم يدلّ على التلطّف والتأدّب في السؤال، كما هو مناسب أهل الإيمان الخالص. وليس شكّا في قدرة الله تعالى ولكنّهم سألوا آية لزيادة اطمئنان قلوبهم بالإيمان بأن ينتقلوا من الدليل العقلي الى الدليل المحسوس. فإنّ النفوس بالمحسوس آنس، كما لم يكن سؤال إبراهيم بقوله « ربّ أرني كيف تحيي الموتى» شكّا في الحال. وعلى هذا المعنى جرى تفسير المحققين مثل ابن عطية، والواحدي، والبغوي خلافا لما في الكشّاف .

وقرأ الجمهور : « يستطيع » بياء الغيبة ورفع « ربُّك » . وقرأه الكسائي «هل تَستطيع ربَّك» ــ بتاء المخاطب ونصب الباء الموحّدة ــ من قوله «ربّك» على أنّ «ربّك» مفعول به، فيكون المعنى هل تسأل لنا ربّك، فعبّر بالاستطاعة عن طلب الطاعة، أي إجابة السؤال . وقيل : هي على حذف مضاف تقديره : هل تستطيع سؤال ربّك، فأقيم المضاف اليه مُقام المضاف في إعرابه . وفي رواية الطبرى عن عائشة قالت : كان الحواريّون أعلم بالله عزّ وجل من أن يقولوا : هل يستطيع ربّك ، ولكن قالوا : هل تستطيع ربّك . وعن معاذ بن جبل أقرأنا النبيء « هل تستطيع ربّك » .

واسم «مائدة» هو الخوان الموضوع عليه طعام، فهو اسم لمعنى مركّب يدلّ على طعام وما يوضع عليه . والخِوان ــ بكسر الخاء وضمّها ــ تخت من خشب له قوائم مجعول ليوضع عليه الطعام للأكل، اتّفقوا على أنّه معرّب. قال الجواليقي: هو أعجمي. وفي حديث قتادة عن أنس قال :ما أكل رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ على خوان قطّ ، ولا في سُكُرُّجَة، قال قتادة : قلت لأنس: فعلامَ كنتم تأكلون قال: على السُّفَر ، وقيل : المائدة اسم الطعام، وإن لم يكن في وعاء ولا على خوان. وجزم بذلك بعض المحقّقين من أهل اللغة، ولعلّه مجاز مرسل بعلاقة المحلّ. وذكر القرطبي أنّه لم تكن للعرب موائد إنّما كانت لهم السفرة . وما ورد في الحديث من قول ابن عباس في الضبّ: لو كان حراما ما أُكل على مائدة رسول الله ، إنّما يعنى به الطعام الموضوع على سفرة. واسم السفرة غلب إطلاقه على وعاء من أديم مستدير له معاليق ليرفع بها إذا أريد السفر به. وسمّيت سفرة لأنّها يتّخذها المسافر. وإنّما سأل الحواريّون كون المائدة منزّلة من السماء لأنّهم رغبوا أن تكون خارقة للعادة فلا تكون ممّا صنع فى العالم الأرضى فتعيّن أن تكون من عالم علوي .

وقول عيسى حين أجابهم « اتّقوا الله إن كنتم مؤمنين » أمر بملازمة التقوى وعدم تزلزل الإيمان، ولذلك جاء بـ«إن» المفيدة للشكّ في الإيمان ليعلم الداعي الى ذلك السؤال خشية أن يكون نشأ لهم عن شكّ في صدق رسولهم ، فسألوا معجزة يعلمون بها صدقه بعد أن آمنوا به، وهو قريب من قوله تعالى لإبراهيم المحكي في قوله « قال أو

لم تؤمن»، أي ألم تكن غنيّا عن طلب الدليل المحسوس. فالمراد بالتقوى في كلام عيسى ما يشمل الإيمان وفروعه. وقيل : نهاهم عن طلب المعجزات ، أي إن كنتم مؤمنين فقد حصل إيمانكم فما الحاجة الى المعجزة . فأجابوه عن ذلك بأنّهم ما أرادوا ذلك لضعف في إيمانهم إنّما أرادوا التيمّن بأكل طعام نزل من عند الله إكراما لهم، ولذلك زادوا « منها » ولم يقتصروا على « أن نأكل » إذ ليس غرضهم من الأكل دفع الجوع بل الغرض التشرّف بأكل من شيء نازل من السماء. وهذا مثل أكل أبي بكر من الطعام الذي أكّل منه ضيفه في بيته حين انتظروه بالعشاء الى أن ذهب جزء من الليل ، وحضر أبو بكر وغضب من تركهم الطعام، فلمّا أخذوا يطعمون جعل الطعام يربو فقال أبو بكر لزوجه : ما هذا يا أختَ بني فِراس . وحمل من الغد بعض ذلك الطعام الى رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فأكل منه .

ولذلك قال الحواريّون « وتطمئنّ قلوبنا » أي بمشاهدة هذه المعجزة فإنّ الدليل الحسي أظهر في النفس، «ونعلم أن قد صدقتنا»، أي نعلم علم ضرورة لا علم استدلال فيحصل لهم العلمان، « ونكون عليها من الشاهدين »، أي من الشاهدين على رؤية هذه المعجزة فنبلّغها من لم يشهدها . فهذه أربع فوائد لسؤال إنزال المائدة ، كلّها درجات من الفضل الذي يرغب فيه أمثالهم .

وتقديم الجارّ والمجرور في قوله « عليها من الشاهدين » للرعاية على الفاصلة .

﴿ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ 114 قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّيَ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ 115

إن كان قوله « إذ قال الحواريّون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربّك أن ينزّل

علينا مائدة من السماء » من تمام الكلام الذى يلقيه الله على عيسى يوم يجمع الله الرسل كانت هذه الجملة وهي « قال عيسى ابن مريم اللهمّ ربّنا أنزل علينا مائدة » الخ ... معترضة بين جملة « وإذ أوحيت الى الحواريّين » وجملة «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس » الآية .

وإن كان قوله « إذ قال الحواريّون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربّك أن ينزّل » الآية ابتداء كلام بتقدير فعل اذكر كانت جملة « قال عيسى ابن مريم اللهم ربّنا » الآية مجاوبة لقول الحواريّين « يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربّك » الآية على طريقة حكاية المحاورات .

وقوله « اللهمّ ربّنا أنزل علينا مائدة» اشتمل على نداءين،إذ كان قوله «ربّنا» بتقدير حرف النداء. كرّر النداء مبالغة في الضراعة. وليس قوله « ربّنا » بدلا ولا بيانا من اسم الجلالة، لأنّ نداء (اللهمّ) لا يتبع عند جمهور النحاة لأنّه جار مجرى أسماء الأصوات من أجل ما لحقه من التغيير حتى صار كأسماء الأفعال . ومن النحاة من أجاز إتْباعه ، وأيّاما كان فإنّ اعتباره نداء ثانيا أبلغ هنا لا سيما وقد شاع نداء الله تعالى « ربّنا » مع حذف حرف النداء كما في الآيات الخواتم من سورة آل عمران .

وجمع عيسى بين النداء باسم الذات الجامع لصفات الجلال وبين النداء بوصف الربوبية له وللحواريّين استعطافا لله ليجيب دعاءهم .

ومعنى « تكون لنا عيدا » أي يكون تذكّر نزولها بأن يجعلوا اليوم الموافق يوم نزولها من كلّ سنة عيدا ، فإسناد الكون عيدا للمائدة إسناد مجازي ، وإنّما العيد اليوم الموافق ليوم نزولها،ولذلك قال « لأوّلنا وآخرنا »، أي لأوّل أمّة النصرانية وآخرها ، وهم الذين ختمت بهم النصرانية عند البعثة المحمدية .

والعيد اسم ليوم يعود كلّ سنة، ذكرى لنعمة أو حادثة وقعت فيه للشكر أو للاعتبار. وقد ورد ذكره في كلام العرب .

وأشهر ما كانت الأعياد في العرب عند النصارى منهم قال العجاج :

كَمَا يعُودُ العيدَ نصرانيَّ

مثل يوم السباسب في قول النابغة :

يُحَيَّوْنَ بالرَّيْحَان يوْمَ السَّبَاسب

وهو عيد الشعانين عند النصارى .

وقد سمّى النبيء — صلى الله عليه وسلم — يوم الفطر عيدا في قوله لأبي بكر لمّا نهى الجواريَ اللاّء كنّ يغنّين عند عائشة « إنّ لكلّ قوم عيدا وهذا عيدنا ». وسمّى يوم النحر عيدا في قوله « شهرا عيد لا ينقصان رمضان وذو الحجّة » .

والعيد مشتقّ من العَوْد، وهو اسم على زنة فعل، فجعلت واوه ياء لوقوعها إثر كسرة لازمة. وجمعوه على أعياد بالياء على خلاف القياس، لأنّ قياس الجمع أنّه يردّ الأشياء الى أصولها، فقياس، جمعه أعواد لكنّهم جمعوه على أعياد، وصغّروه على عُيَيد ، تفرقة بينه وبين جمع عُودٍ وتصغيره .

وقوله : « لأوّلنا » بدل من الضمير في قوله « لنا » بدلَ بعض من كلّ، وعطف « وآخرنا » عليه يصيّر الجميع في قوة البدل المطابق. وقد أظهر لام الجرّ في البدل، وشأن البدل أن لا يظهر فيه العامل الذي عمل في المبدل منه لأنّ كون البدل تابعا للمبدل منه في الإعراب مناف لذكر العامل الذي عمل في المتبوع ، ولهذا قال النحاة : إنّ البدل على نية تكرار العامل ، أي العامل منوي غير مصرّح به. وقد ذكر الزمخشري في المفصّل أنّ عامل البدل قد يصرّح به، وجعل ذلك دليلا على أنّه منوي في الغالب ولم يقيّد ذلك بنوع من العوامل، ومثّله بقوله تعالى : «لجعلنا لمنْ يكفر بالرحمان لبيُوتهم سُقفا من فضّة»، وبقوله في سورة الأعراف «قال الملأ الذين استكبروا للذين استضعفوا لمَنْ آمن منهم». وقال في الكشّاف في هذه الآية «لأوّلنا وآخرنا» بدل من «لَنَا» بتكرير العامل. وجوّز البدل أيضا في آية الزخرف ثم قال : ويجوز أن يكون اللاّمان بمنزلة اللاّمين في قولك : وهبت له ثوبا لقميصه . يريد أن تكون اللام الأولى متعلّقة بـ« تكون » والثانية متعلّقة بـ«عيدا » .

وقد استقريتُ ما بلغت اليه من موراد استعماله فتحصّل عندي أنّ العامل الأصيل من فعل وشبهه لا يتكرّر مع البدل ، وأمّا العاملُ التكميلي لعامل غيره وذلك حرف الجرّ خاصّة فهو الذي ورد تكريره في آيات من القرآن من قوله تعالى « قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم » في سورة الأعراف ، وآية سورة الزخرف ، وقوله « ومن النخل من طلعها قنوان دانية ».ذلك لأنّ حرف الجرّ مكمّل لعمل الفعل الذي يتعلّق هو به لأنّه يعدّي الفعل القاصر الى مفعوله في المعنى الذي لا يتعدّى اليه بمعنى مصدره ، فحرف الجرّ ليس بعامل قوي ولكنّه مكمّل للعامل المتعلّق هو به .

ثمّ إنّ علينا أن نتطلّب الداعي الى إظهار حرف الجرّ في البدل في مواقع ظهوره. وقد جعل ابن يعيش في شرح المفصّل ذلك للتأكيد قال « لأن الحرف قد يتكرّر لقصد التأكيد ». وهذا غير مقنع لنا لأنّ التأكيد أيضا لا بدّ من داع يدعو اليه .

فما أظهر فيه حرف الجرّ من هذه الآيات كان مقتضي إظهاره إمّا قصد تصوير الحالة كما في أكثر الآيات ، وامّا دفع اللبس ، وذلك في خصوص آية الأعراف لئلاّ يتوهّم السامع أنّ من يتوهّم أنّ « من آمن » من المقول وأنّ «من» استفهام فيظنّ أنّهم يسألون عن تعيين من آمن من القوم ، ومعنى التأكيد حاصل على كلّ حال لأنّه ملازم لإعادة الكلمة . وأمّا ما ليس بعامل فهو الاستفهام وقد التزم ظهور همزة الاستفهام في البدل من اسم استفهام، نحو : أين تنزل أفي الدار أم في الحائط، ومنْ ذا أسعيد أم عَلِي .

وهذا العيد الذي ذكر في هذه الآية غير معروف عند النصارى ولكنّهم ذكروا أنّ عيسى — عليه السلام — أكل مع الحواريّين على مائدة ليلة عيد الفصح، وهي الليلة التي يعتقدون أنّه صلب من صباحها. فلعلّ معنى كونها عيدا أنّها صيّرت يوم الفصح عيدا في المسيحية كما كان عيدا في اليهودية، فيكون ذلك قد صار عيدا باختلاف الاعتبار وإن كان اليوم واحدا لأنّ المسيحيين وفّقوا لأعياد اليهود مناسبات أخرى لائقة بالمسيحية إعفاء على آثار اليهودية .

وجملة «قال الله إنّي منزّلها» جواب دعاء عيسى، فلذلك فصلت على طريقة المحاورة.

وأكّد الخبر بـ(إنّ) تحقيقا للوعد . والمعنى إنّي منزّلها عليكم الآن ، فهو استجابة وليس بوعد .

وقوله: « فمَنْ يكفرْ » تفريع عن إجابة رغبتهم، وتحذير لهم من الوقوع في الكفر بعد الإيمان إعلاما بأهميّة الإيمان عند الله تعالى، فجعل جزاء إجابته إيّاهم أن لا يعودوا الى الكفر فإن عادوا عُذّبوا عذابا أشدّ من عذاب سائر الكفّار لأنّهم تعاضد لديهم دليل العقل والحسّ فلم يبق لهم عُذر .

والضمير المنصوب في قوله «لا أعذّبه» ضمير المصدر، فهو في موضع المفعول المطلق وليس مفعولا به، أي لا أعذّب أحدا من العالمين ذلك العذاب، أي مثل ذلك العذاب.

وقد وقفت قصّة سؤال المائدة عند هذا المقدار وطُوي خبر ماذا حدث بعد نزولها لأنّه لا أثر له في المراد من القصّة، وهو العبرة بحال إيمان الحواريّين وتعلّقهم بما يزيدهم يقينا، وبقربهم الى ربّهم وتحصيل مرتبة الشهادة على من يأتي بعدهم، وعلى ضراعة المسيح الدالّة على عبوديته، وعلى كرامته عند ربّه إذْ أجاب دعوته، وعلى سعة القدرة. وأمّا تفصيل ما حوته المائدة وما دار بينهم عند نزولها فلا عبرة فيه. وقد أكثر فيه المفسّرون بأخبار واهية الأسانيد سوى ما أخرجه الترمذي في أبواب التفسير عن الحسن بن قزعة بسنده الى عمّار بن ياسر قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أنزلت المائدة من السماء خبزا ولحما » الحديث . قال الترمذي : هذا الحديث رواه غير واحد عن عمّار بن ياسرموقوفا ولا نعرفه مرفوعا إلاّ من حديث الحسن بن قزعة ولا نعلم للحديث المرفوع أصلا .

واختلف المفسّرون في أنّ المائدة هل نزلت من السماء أو لم تنزل. فعن مجاهد والحسن أنّهم لمّا سمعوا قوله تعالى : « فمَن يكفر بعد منكم» الآية خافوا فاستعفوا من طلب نزولها فلم تنزل . وقال الجمهور : نزلت. وهو الظاهر لأنّ قوله تعالى « إنّي منزّلها عليكم » وعد لا يخلف، وليس مشروطا بشرط ولكنه معقّب بتحذير من

الكفر ، وذلك حاصل أثره عند الحواريّين وليسوا ممّن يخشى العود الى الكفر سواء نزلت المائدة أم لم تنزل .

وأمّا النصارى فلا يعرفون خبر نزول المائدة من السماء، وكم من خبر أهملوه في الأناجيل .

﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ 116 مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ 117 إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ 118 ﴾

« وإذ قال الله » عطف على قوله : « إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك» فهو ما يقوله الله يوم يجمع الرسل وليس ممّا قاله في الدنيا، لأنّ عبادة عيسى حدثت بعد رفعه، ولقوله « هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم». فقد أجمع المفسّرون على أنّ المراد به يوم القيامة . وأنّ قوله « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس » قول يقوله يوم القيامة . وهذا مبدأ تقريع النصارى بعد أن فُرغ من تقريع اليهود من قوله « إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك » الى هنا . وتقريع النصارى هو المقصود من هذه الآيات كما تقدّم عند قوله تعالى «يوم يجمع الله الرسل» الآية، فالاستفهام هنا كالاستفهام في قوله تعالى للرسل «ماذا أجبتم» والله يعلم أنّ عيسى لم يقل ذلك ولكن أريد إعلان كذب من كفر من النصارى .

وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله « أأنت قلت للناس » يدلّ على أنّ الاستفهـام متوجّه الى تخصيصه بالخبـر دون غيره مع أنّ الخبـر حاصل لا محالة. فقول قائلين: اتّخِذوا عيسى وأمّه إلهين، واقع. وإنّما ألقي الاستفهام لعيسى أهو الذي قال لهم ذلك تعريضا بالإرهاب والوعيد بتوجّه عقوبة ذلك الى من قال هذا القول إن تنصّل منه عيسى فيعلم أحبارهم الذين اخترعوا هذا القول أنّهم المراد بذلك .

والمعنى أنّه إن لم يكن هو قائل ذلك فلا عذر لمن قاله لأنّهم زعموا أنّهم يتّبعون أقوال عيسى وتعاليمه، فلو كان هو القائل لقال : اتّخذوني وأمّي ، ولذلك جاء التعبير بهذين اللفظين في الآية .

والمراد بالناس أهل دينه .

وقوله « من دون الله » متعلّق ب«اتّخذوني» ، وحرف «من» صلة وتوكيد .

وكلمة (دون) اسم للمكان المجاوز، ويكثر أن يكون مكانا مجازيا مرادا به المغايرة، فتكون بمعنى (سوى). وانظر ما تقدّم آنفا عند قوله تعالى « قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرّا ولا نفعا ». والمعنى اتّخذوني وأمّي إلهين سوى الله .

وقد شاع هذا في استعمال القرآن قال تعالى « ومن الناس من يتّخذ من دون الله أندادا يحبّونهم كحبّ الله»، وقال « ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرّهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » ، وغير ذلك من الآيات التي خوطب بها المشركون مع أنّهم أشركوا مع الله غيره ولم ينكروا إلهيّة الله .

وذُكر هذا المتعلّق إلزاما لهم بشناعة إثبات إلهية لغير الله لأنّ النصارى لمّا ادّعوا حلول الله في ذات عيسى توزّعت الإلهية وبطلت الوحدانية. وقد تقدّم بيان هذا المذهب عند تفسير قوله تعالى « لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم » في هذه السورة .

وجواب عيسى ــ عليه السلام ــ بقوله « سبحانك » تنزيه لله تعالى عن مضمون

تلك المقالة. وكانت المبادرة بتنزيه الله تعالى أهمّ من تبرئته نفسه، على أنّها مقدّمة للتبرّي لأنّه إذا كان ينزّه اللهعن ذلك فلا جرم أنّه لا يأمر به أحدا . وتقدّم الكلام على « سبحانك » في قوله تعالى « قالوا سبحانك لا علم لنا » في سورة البقرة .

وبرّأ نفسه فقال « ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق »؛ فجملة « ما يكون لي أن أقول » مستأنفة لأنّها جواب السؤال . وجملة « سبحانك » تمهيد .

وقوله « ما يكون لي » مبالغة في التبرئة من ذلك ، أي ما يوجد لديّ قول ما ليس لي بحقّ. فاللام في « قوله«ما يكون لي » للاستحقاق، أي ما يوجد حقّ أن أقول. وذلك أبلغ من لم أقله لأنّه نفى أن يوجد استحقاقه ذلك القول .

والباء في قوله « بحقّ » زائدة في خبر«ليس» لتأكيد النفي الذي دلّت عليه«ليس». واللام في قوله «ليس لي بحقّ»متعلّقة بلفظ «حقّ» على رأي المحقّقين من النحاة أنّه يجوز تقديم المتعلّق على متعلّقه المجرور بحرف الجرّ. وقدّم الجارّ والمجرور للتنصيص على أنّه ظرف لغو متعلّق «بحقّ» لئلا يتوهّم أنّه ظرف مستقرّ صفة ل«حقّ» حتى يفهم منه أنّه نفى كون ذلك حقّا له ولكنّه حقّ لغيره الذين قالوه وكفروا به، وللمبادرة بما يدلّ على تنصّله من ذلك بأنّه ليس له. وقد أفاد الكلام تأكيدَ كون ذلك ليس حقّا له بطريق المذهب الكلامي لأنّه نفى أن يباح له أن يقول ما لا يحقّ له، فعُلم أنّ ذلك ليس حقّا له وأنّه لم يقله لأجل كونه كذلك. فهذا تأكيد في غاية البلاغة والتفنّن .

ثم ارتقى في التبرّىء فقال « إن كنت قلته فقد علمته »،فالجملة مستأنفة لأنّها دليل وحجّة لمضمون الجملة التي قبلها، فكانت كالبيان فلذلك فصلت . والضمير المنصوب في « قلته » عائد الى الكلام المتقدّم . ونصْب القول للمفرد إذا كان في معنى الجملة شائع كقوله تعالى « كلاّ إنّها كلمة هو قائلها »،فاستدلّ على انتفاء أن يقوله بأنّ الله يعلم أنّه لم يقله، وذلك لأنّه يتحقّق أنّه لم يقله ، فلذلك أحال على علم الله تعالى . وهذا كقول العرب : يعلم الله أني لم أفعل ، كما قال الحارث بن عبّاد:

لَم أكُنْ من جُنَاتِهَا عَلِمَ اللهُ وأني لِحرِّها اليومَ صالِ

ولذلك قال : « تعلم ما في نفسي»، فجملة « تعلم ما في نفسي » بيان لجملة الشرط «إن كنت قلته فقد علمته » فلذلك فُصلت .

والنفس تطلق على العقل وعلى ما به الإنسان، إنسان وهي الروح الإنساني، وتطلق على الذات. والمعنى هنا: تعلم ما أعتقده، أي تعلم ما أعلمه لأنّ النفس مقرّ العلوم في المتعارف.

وقوله « ولا أعلم ما في نفسك » اعتراض نشأ عن «تعلم ما في نفسي» لقصد الجمع بين الأمرين في الوقت الواحد وفي كلّ حال . وذلك مبالغة في التنزيه وليس له أثر في التبرّئ، والتنصّل، فلذلك تكون الواو اعتراضية .

وإضافة النفس الى اسم الجلالة هنا بمعنى العلم الذي لم يُطلع عليه غيره، أي ولا أعلم ما تعلمه ، أي ممّا انفردت بعلمه. وقد حسّنه هنا المشاكلة كما أشار اليه في الكشّاف .

وفي جواز إطلاق النفس على ذات الله تعالى بدون مشاكلة خلاف ؛ فمن العلماء من منع ذلك واليه ذهب السعد والسيد وعبدالحكيم في شروح المفتاح والتخليص. وهؤلاء يجعلون ما ورد من ذلك في الكتاب نحو «ويحذّركم الله نفسه» من قبيل المتشابه. ومن العلماء من جوّز ذلك مثل إمام الحرمين كما نقله ابن عرفة في التفسير عند قوله تعالى « كتب ربّكم على نفسه الرحمة » في سورة الأنعام ، ويشهد له تكرّر استعماله في القرآن وكلام النبيء — صلى الله عليه وسلم — كما في الحديث القدسي « فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي » .

وقوله «إنّك أنت علاّم الغيوب » علّة لقوله « تعلم ما في نفسي » ولذلك جيء بـ(انّ) المفيدة التعليل . وقد جمع فيه أربع مؤكّدات وطريقة حصر ، فضمير الفصل أفاد الحصر ، وإنّ ، وصيغة الحصر ، وجمع الغيوب ، وأداة الاستغراب .

وبعد أن تبرّأ من أن يكون أمرَ أمّته بما اختلقوه انتقل فبيّن أنّه أمرهم بعكس ذلك حسبما أمره الله تعالى فقال «ما قلت لهم إلاّ ما أمرتني به »، فقوله « ما قلت لهم » ارتقاء في الجواب، فهو استئناف بمنزلة الجواب الاول وهو « ما يكون لي أن أقول » الخ ... صرّح هنا بما قاله لأنّ الاستفهام عن مقاله . والمعنى: ما تجاوزتُ

فيما قلتُ حدّ التبليغ لما أمرتني به، فالموصول وصلته هو مقول « ما قلت لهم » وهو مفرد دالّ على جُمل، فلذلك صحّ وقوعه منصوبا بفعل القول .

و«أنْ» مفسّرة« أمرتني » لأنّ الأمر فيه معنى القول دون حروفه. وجملة « اعبدوا الله ربّي وربّكم » تفسيرية لـ«أمرتني ».واختير «أمرتني » على (قلت لى) مبالغة في الأدب. ولمّا كان « أمرتني » متضمّنا معنى القول كانت جملة « اعبدوا الله ربّي وربّكم» هي المأمورُ بأن يبلّغه لهم فالله قال له: قل لهم اعبدوا الله ربّي وربّكم. فعلى هذا يكون «ربّي وربّكم» من مقول الله تعالى لأنّه أمره بأن يقول هذه العبارة ولكن لما عبّر عن ذلك بفعل «أمرتني به» صح تفسيره بحرف (أن) التفسيرية فالذي قاله عيسى هو عين اللفظ الذي أمره الله بأن يقوله. فلا حاجة الى ما تكلّف به في الكشّاف على أنّ صاحب الانتصاف جوّز وجها آخر وهو أن يكون التفسير جرى على حكاية القول المأمور به بالمعنى، فيكون الله تعالى قال له: قل لهم أن يعبدوا ربّك وربّهم . فلمّا حكاه عيسى قال: اعبدوا الله ربّي وربّكم آه . وهذا التوجيه هو الشائع بين أهل العلم حتى جعلوا الآية مثالا لحكاية القول بالمعنى . وأقول: هو استعمال فصيح. قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى « مكنّاهم في الارض ما لم نمكّن لكم » في سورة الأنعام إذا أخبرت أنّك قلت لغائب أو قيل له أو أمرت أن يقال له: فلك في فصيح كلام العرب أن تحكي الألفاظ المقولة بعينها ، فتجيء بلفظ المخاطبة، ولك أن تأتي بالمعنى في الألفاظ بذكر غائب دون مخاطبة آه . وعندي أنّه ضعيف في هذه الآية .

ثمّ تبرّأ من تبعتهم فقال « وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم» أي كنت مشاهدا لهم ورقيبا يمنعهم من أن يقولوا مثل هذه المقالة الشنعاء .

و« ما دمت » (ما) فيه ظريفة مصدرية، و(دام) تامّة لا تطلب منصوبا، و«فيهم» متعلّق بـ«دمتُ»، أي بينهم، وليس خبرا لـ(دام) على الأظهر، لأنّ (دام) التي تطلب خبرا هي التي يراد منها الاستمرار على فعل معيّن هو مضمون خبرها ، أمّا هي هنا فهي بمعنى البقاء ، أي ما بقيت فيهم، أي ما بقيت في الدنيا .

ولذلك فرّع عنه قوله «فلمّا توفّيتني كنتَ أنتَ الرقيبَ عليهم»، أي فلمّا قضيت بوفاتي، لأنّ مباشر الوفاة هو ملك الموت. والوفاة الموت، وتوفّاه الله أماته، أي قضى به وتوفّاه ملك الموت قبض روحه وأماته .

وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « إنّي متوفّيك » في سورة آل عمران .

والمعنى: أنّك لمّا توفّيتني قد صارت الوفاة حائلا بيني وبينهم فلم يكن لي أن أنكر عليهم ضلالهم ، ولذلك قال « كنتَ أنتَ الرقيب عليهم »، فجاء بضمير الفصل الدّال على القصر ، أي كنت أنتَ الرقيب لا أنا إذ لم يبق بيني وبين الدنيا اتّصال. والمعنى أنّك تعلم أمرهم وترسل اليهم من يهديهم متى شئت. وقد أرسل اليهم محمدا ــ صلى الله عليه وسلم ــ وهداهم بكلّ وجوه الاهتداء . وأقصى وجوه الاهتداء إبلاغهم ما سيكون في شأنهم يوم القيامة .

وقوله « وأنت على كلّ شيء شهيد » تذييل، والواو اعتراضية إذ ليس معطوفا على ما تقدّم لئلاّ يكون في حكم جواب «لمّا» .

وقوله « إن تعذّبهم فإنّهم عبادك وإن تغفر لهم فإنّك أنت العزيز الحكيم » فوّض أمرهم الى الله فهو أعلم بما يجازيهم به لأنّ المقام مقام إمساك عن إبداء رغبة لشدّة هول ذلك اليوم، وغاية ما عرّض به عيسى أنه جوّز المغفرة لهم رحمة منه بهم .

وقوله « فإنّك أنت العزيز الحكيم» ذكر العزيز كناية عن كونه يغفر عن مقدرة، وذكر الحكيم لمناسبته للتفويض ، أي المحكِم للأمور العالم بما يليق بهم .

﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَـٰذَا يَوْمَ يَنفَعُ ٱلصَّـٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّـٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ ١١٩

جواب عن قول عيسى ، فلذلك فصلت الجملة على طريقة الحوار .

والإشارة الى يوم القيامة وهو حاضر حين تجري هذه المقاولة .

وجملة «ينفع الصادقين صدقهم» مضاف اليها «يوم»، أي هذا يوم نفْع الصدق. وقد قرأ غير نافع من العشرة « يومُ » ــ مضموما ضمّة رفع ــ لأنّه خبرُ « هذا » . وقرأه نافع ــ مفتوحا ــ على أنّه مبني على الفتح لإضافته الى الجملة الفعلية . وإضافة اسم الزمان الى الجملة الفعلية تسوّغ بناءه على الفتح ، فإن كانت ماضوية فالبناء أكثر ، كقول النابغة :

على حينَ عاتبتُ المشيبَ على الصّبا

وإن كانت مضارعية فالبناء والإعراب جائزان كما في هذه الآية، وهو التحقيق. وإضافة الظرف الى الجملة تقتضي أنّ مضمونها يحصل فيه، فنفع الصدق أصحابه حاصل يومئذ . وعموم الصادقين يشمل الصدق الصادر في ذلك اليوم والصادر في الدنيا، فنفع كليهما يظهر يومئذ؛ فأمّا نفع الصادر في الدنيا فهو حصول ثوابه، وأمّا نفع الصادر في الآخرة كصدق المسيح فيما قاله فهو برضى الله عن الصادق أو تجنّب غضبه على الذي يكذّبه فلا حيرة في معنى الآية .

والمراد بـ«الصادقين» الذين كان الصدق شعارهم لم يعدلوا عنه . ومن أوّل مراتب الصدق صدق الاعتقاد بأن لا يعتقدوا ما هو مخالف لما في نفس الأمر ممّا قامّ عليه الدليل العقلي أو الشرعي . قال الله تعالى «يأيها الذين آمنوا اتّقوا الله وكونوا مع الصادقين » .

ومعنى نفع الصدق صاحبه في ذلك اليوم أنّ ذلك اليوم يوم الحقّ فالصادق ينتفع فيه بصدقه، لأنّ الصدق حسن فلا يكون له في الحقّ إلاّ الأثر الحسن، بخلاف الحال في عالم الدنيا عالم حصول الحقّ والباطل فإنّ الحقّ قد يجرّ ضرّا لصاحبه بتحريف الناس للحقائق، أو بمؤاخذته على ما أخبر به بحيث لو لم يخبر به لما اطّلع عليه أحد . وأمّا ما يترتّب عليه من الثواب في الآخرة فذلك من النفع الحاصل في يوم القيامة. وقد ابتلي كعب بن مالك ــ رضي الله عنه ــ في الصدق ثم رأى حُسن مغبّته في الدنيا.

ومعنى نفع الصدق أنّه إن كان الخبر عن أمر حسن ارتكبه المخبر فالصدق حسن والمخبَر عنه حسن فيكون نفعا محضا وعليه جزاءان، كما في قول عيسى « سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحقّ » الى آخره ، وإن كان الخبر عن أمر قبيح فإنّ الصدق لا يزيد المخبر عنه قبحا لأنّه قد حصل قبيحا سواء أخبر عنه أم لم يخبر ، وكان لقبحه مستحقّا أثرا قبيحا مثله. وينفع الصدق صاحبه مرتكب ذلك القبيح فيناله جزاء الصدق فيخفّ عنه بعض العقاب بما ازداد من وسائل الإحسان اليه .

وجملة « لهم جنات » مبيّنة لجملة « ينفع » باعتبار أنّها أكمل أحوال نفع الصدق . وجملة « تجري من تحتها الأنهار» صفة لـ«جنّات» و«خالدين» حال . وكذلك جملة « رضي الله عنهم ورضوا عنه » .

ومعنى «رضوا عنه» المسرة الكاملة بما جازاهم به من الجنّة ورضوانه. وأصل الرضا أنّه ضدّ الغضب، فهو المحبّة وأثرها من الإكرام والإحسان. فرضى الله مستعمل في إكرامه وإحسانه مثل محبّته في قوله «يحبّهم». ورضى الخلق عن الله هو محبّته وحصول ما أمّلوه منه بحيث لا يبقى في نفوسهم متطلّع .

واسم الإشارة في قوله «ذلك» لتعظيم المشار إليه، وهو الجنّات والرضوان .

﴿ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ 120 ﴾

تذييل مؤذن بانتهاء الكلام، لأنّ هذه الجملة جمعت عبودية كلّ الموجودات لله تعالى، فناسبت ما تقدّم من الردّ على النصارى ، وتضمّنت أنّ جميعها في تصرّفه تعالى فناسبت ما تقدّم من جزاء الصادقين . وفيها معنى التفويض لله تعالى في كلّ ما ينزل، فآذنت بانتهاء نزول القرآن على القول بأنّ سورة المائدة آخر ما نزل، وباقتراب وفاة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لما في الآية من معنى التسليم لله وأنّه الفعّال لما يريد.

وتقديم المجرور باللام مفيد للقصر أي له لا لغيره .

وجيء بالموصول (ما) في قوله «وما فيهن دون (من) لأنّ (ما) هي الأصل في الموصول المبهم فلم يعتبر تغليب العقلاء، وتقديم المجرور ب«على» في قوله « على كلّ شيء قدير » للرعاية على الفاصلة المبنيّة على حرفين بينهما حرف مدّ. « وما فيهنّ » عطف على «ملك. أي لله ما في السماوات والارض، كما في سورة البقرة « لله ما في السماوات وما في الارض» فيفيد قصرها على كونها لله لا لغيره. وليس معطوفا على السماوات والارض إذ لا يحسن أن يقال : لله مُلك ما في السماوات والارض لأنّ الملك يضاف الى الأقطار والآفاق والأماكن كما حكى الله تعالى «أليس لي مُلك مصر». ويضاف الى صاحب الملك كما في قوله «على ملك سليمان». ويقال: في مدّة مُلك الأشوريين أو الرومان .

سورة الأنعام

ليس لهذه السورة إلاّ هذا الاسمُ من عهد رسول الله — صلى الله عليه وسلم —. روى الطبراني بسنده الى عبد الله بن عمر : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم —: نزلت عليّ سورة الأنعام جملة واحدة وشيّعها سبعون ألفا من الملائكة لهم زجل بالتسبيح والتحميد. وورد عن عمر بن الخطاب، وابن عباس، وابن مسعود، وأنس ابن مالك، وجابر بن عبد الله، وأسماء بنت يزيد بن السّكن، تسميتها فى كلامهم سورة الأنعام. وكذلك ثبتت تسميتها فى المصاحف وكتب التفسير والسنّة.

وسمّيت سورةَ الأنعام لما تكرّر فيها من ذكر لفظ الأنعام ستّ مرات من قوله : «وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا — الى قوله — إذ وصّاكم الله بهذا ».

وهى مكيّة بالاتّفاق فعن ابن عبّاس: أنّها نزلت بمكّة ليلا جملة واحدة، كما رواه عنه عطاء، وعكرمة، والعوفي، وهو الموافق لحديث ابن عمر عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — المتقدّم آنفا. وروي أنّ قوله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي » الآية نزل فى مدة حياة أبى طالب، أى قبل سنة عشر من البعثة، فإذا صحّ كان ضابطا لسنة نزول هذه السورة . وروى الكلبى عن ابن عباس: أنّ ستّ آيات منها نزلت بالمدينة، ثلاثا من قوله «وما قدروا لله حقّ قدره» الى منتهى ثلاث آيات، وثلاثا من قوله « قل تعالوا أتل حرّم ربّكم عليكم— الى قوله — ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذّكّرون ». وعن أبي جحيفة أنّ آية «ولو أنّنا نزّلنا إليهم الملائكة» مدنية.

وقيل نزلت آية « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا أو قال أوحي اليّ » الآية بالمدينة، بناء على ما ذكر من سبب نزولها الآتي. وقيل : نزلت آية « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه » الآية، وآية « فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به» الآية، كلتاهما بالمدينة بناء على ما ذكر من أسباب نزولهما كما سيأتي. وقال ابن العربى فى أحكام القرآن عند قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحي الي محرّما » الآية أنّها فى قول الأكثر

نزلت يوم نزول قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» الآية، أي سنة عشر، فتكون هذه الآيات مستثناة من مكية السورة ألحقت بها. وقال ابن عطية في تفسير قوله تعالى «وما قدروا الله حقّ قدره» الآية من هذه السورة : إن النقّاش حكى أنّ سورة الأنعام كلّها مدنيّة. ولكن قال ابن الحصّار: لا يصحّ نقل في شيء نزل من الأنعام في المدينة. وهذا هو الأظهر وهو الذي رواه أبو عبيد، والبيهقي، وابن مردويه، والطبراني، عن ابن عبّاس؛ وأبو الشيخ عن أبيّ بن كعب.

وعن ابن عبّاس أنّها نزلت بمكّة جملة واحدة ودعا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — الكُتّاب فكتبوها من ليلتهم.

وروى سفيان الثوري، وشريك عن أسماء بنت يزيد الأنصارية: نزلت سورة الأنعام على رسول الله — صلى الله عليه وسلم — جملة وهو في مسير وأنا آخذة بزمام ناقته إن كادت من ثقلها لتكسّر عظام الناقة. ولم يعيّنوا هذا المسير ولا زمنه غير أنّ أسماء هذه لا يعرف لها مجيء الى رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قبل هجرته ولا هي معدودة فيمن بايع في العقبة الثانية حتى يقال: إنها لقيته قبل الهجرة، وإنّما المعدودة أسماء بنت عمرو بن عدي. فحالٌ هذا الحديث غير بيّن. ولعلّه التبس فيه قراءة السورة في ذلك السفر بأنّها نزلت حينئذ.

قالوا : ولم تنزل من السور الطوال سورة جملة واحدة غيرها. وقد وقع مثل ذلك في رواية شريك عن أسماء بنت يزيد كما علمته آنفا، فلعلّ حكمة إنزالها جملة واحدة قطعُ تعلّل المشركين في قولهم «لولا نُزّل عليه القرآن جملة واحدة». توهّما منهم أنّ تنجيم نزوله ينا كد كونه كتابا، فأنزل الله سورة الأنعام. وهي في مقدار كتاب من كتبهم التي يعرفونها كالإنجيل والزبور، ليعلموا أنّ الله قادر على ذلك، إلاّ أنّ حكمة تنجيم النزول أولى بالمراعاة. وأيضا ليحصل الإعجاز بمختلف أساليب الكلام من قصر وطول وتوسّط، فإنّ طول الكلام قد يقتضيه المقام، كما قال قيس بن خارجة يفخر بما عنده من الفضائل : وخطبةٌ من لدُن تطْلُعُ الشمس الى أن تغرب الخ »..

وقال أبو دؤاد بن جرير الأيادي يمدح خطباء إياد :

يـرمـون بالخطب الطوال وتـارة وحْيُ الملاحظ خيفـة الـرقبـاء

واعلم أنّ نزول هذه السورة جملة واحدة على الصحيح لا يناكد ما يذكر لبعض آياتها من أسباب نزولها، لأنّ أسباب نزول تلك الآيات إن كان لحوادث قبل الهجرة فقد تتجمّع أسباب كثيرة فى مدة قصيرة قبل نزول هذه السورة، فيكون نزول تلك الآيات مسبّبا على تلك الحوادث، وإن كان بعد الهجرة جاز أن تكون تلك الآيات مدنيّة ألحقت بسـورة الأنعام لمناسبـات. على أنّ أسباب النزول لا يلزم أن تكون مقارنة لنزول آيـات أحكامها فقد يقع السبب ويتأخّر تشريع حكمه.

وعلى القول الأصحّ أنّها مكيّة فقد عدّت هذه السورة الخامسة والخمسين فى عدّ نزول السور. نزلت بعد سورة الحجر وقبل سورة الصافات.

وعدد آياتها مائة وسبع وستّون فى العدد المدني والمكّى، ومائة وخمس وستّون فى العدد الكوفى، ومائةوأربع وستون في الشامي والبصري.

أغـراض هـذه الســوة

ابتدأت بإشعار الناس بأن حقّ الحمد ليس إلاّ لله لأنّه مبدع العوالم جواهر وأعراضا فعلم أنّه المتفرّد بالإلهية. وإبطال تأثير الشركاء من الأصنام والجنّ بإثبات أنّه المتفرّد بخلق العالم جواهره وأعراضه، وخلق الانسان ونظام حياته وموته بحكمته تعالى وعلمه، ولا تملك آلهتهم تصرّفا ولا علمـا.

وتنزيـهُ الله عن الولـد والصاحبة. قال أبو إسحاق الإسفرائينى في سورة الأنعام كلّ قواعد التوحيد.

وموعظة المعْرضين عن آيات القرآن والمكذّبين بالدين الحقّ، وتهديدهم بأن يحلّ بهم ما حلّ بالقـرون المكـذّبين من قبلهـم والكـافرين بنعـم الله تعالى، وأنّهـم ما يضرّون بالإنكار إلاّ أنفسهم .

ووعيدهم بما سيلقون عند نزع أرواحهم، ثم عند البعث .

وتسفيه المشركين فيما اقترحوه على النبيء — صلى الله عليه وسلم — من طلب إظهار الخوارق تهكّما .

وإبطال اعتقادهم أنّ الله لقّنهم على عقيدة الإشراك قصدا منهم لإفحام الرسول — صلى الله عليه وسلم — و بيان حقيقة مشيئة الله .

وإثبات صدق القرآن بأنّ أهل الكتاب يعرفون أنّه الحقّ.

والإنحاء على المشركين تكذيبهم بالبعث، وتحقيق أنّه واقع، وأنّهم يشهدون بعده العذاب ، وتتبرّأ منهم آلهتهم التى عبدوها، وسيندمون على ذلك، كما أنّها لا تغني عنهم شيئا فى الحياة الدنيا، فإنّهم لا يدعون إلاّ الله عند النوائب .

وتثبيت النبيء — صلى الله عليه وسلم — وأنّه لا يؤاخذ بإعراض قومه، وأمرُه بالإعراض عنهم .

وبيان حكمة إرسال الله الرسل ، وأنّها الإنذار والتبشير وليست وظيفة الرسل إخبار الناس بما يتطلّبون علمه من المغيّبات .

وأنّ تفاضل الناس بالتقوى والانتساب الى دين الله.

وإبطال ما شرعه أهل الشرك من شرائع الضلال .

وبيان أنّ التقوى الحقّ ليست مجرّد حرمان النفس من الطيّبات بل هي حرمان النفس من الشهوات التى تحول بين النفس وبين الكمال والتزكية .

وضرب المثل للنبيء مع قومه بمثل إبراهيم مع أبيه وقومه؛وكان الأنبياء والرسل على ذلك المثل من تقدّم منهم ومن تأخّر.

والمنّة على الأمّة بما أنزل الله من القرآن هدى لهم كما أنزل الكتاب على موسى،وبأن جعلها الله خاتمة الأمم الصالحة.

وبيان فضيلة القرآن ودين الاسلام وما منح الله لأهله من مضاعفة الحسنات.

وتخلّلت ذلك قوارع للمشركين، وتنويه بالمؤمنين ، وامتنان بنعم اشتملت عليها مخلوقات الله، وذكر مفاتح الغيب .

قال فخر الدّين : قال الأصوليّون (أي علماء أصول الدين) : السبب فى إنزالها دفعة واحدة أنّها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوءة والمعاد وإبطال مذاهب المعطّلين والملحدين فإنزال ما يدلّ على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله على قدر حاجاتهم وبحسب الحوادث، وأمّا ما يدلّ على علم الأصول فقد أنزله الله جملة واحدة.

وهى أجمع سور القرآن لأحوال العرب في الجاهلية، وأشدّها مقارعة جدال لهم واحتجاج على سفاهة أحوالهم من قوله « وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا »، وفيما حرّموه على أنفسهم ممّا رزقهم الله.

وفي صحيح البخاري أنّ ابن عبّاس قال: إذا سرّك أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما فوق الثلاثين ومائة من سورة الأنعام « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلّوا وما كانوا مهتدين » .

ووردت فى فضل سورة الأنعام وفضل آيات منها روايات كثيرة عن النبىء — صلى الله عليه وسلم — عن ابن مسعود، وابن عمر، وجابر بن عبد الله ، وأنس بن مالك، وابن عبّاس، وأسماء بنت يزيد.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾

جملة « الحمد لله » تفيد استحقاق الله تعالى الحمد وحده دون غيره لأنّها تدلّ على الحصر . واللام لتعريف الجنس، فدلّت على انحصار استحقاق هذا الجنس لله تعالى. وقد تقدّم بيان ذلك مستوفى فى أول سورة الفاتحة.

ثم إنّ جملة «الحمد لله» هنا خبر لفظا ومعنى إذ ليس هنا ما يصرف الى قصد إنشاء الحمد بخلاف ما فى سورة الفاتحة لأنّه عقّب بقوله «إيّاك نعبد» الى آخر السورة، فمن جوّز في هذه أن تكون إنشاء معنى لم يُجد التأمّل.

فالمعنى هنا أنّ الحمد كُلّه لا يستحقّه إلاّ الله، وهذا قصر إضافي للردّ على المشركين الذين حمدوا الأصنام على ما تخيّلوه من إسدائها اليهم نعما ونصرا وتفريج كربات، فقد قال أبو سفيان حين انتصر هو وفريقه يوم أحُدٍ: اعلُ هُبل لنا العُزّى ولا عُزّى لكم. ويجوز أن يكون قصرا حقيقيا على معنى الكمال وأنّ حمد غيره تعالى من المنعمين تسامح لأنّه في الحقيقة واسطة صوريّة لجريان نعمة الله على يديه. والمقصود هو هو، وهو الردّ على المشركين، لأنّ الأصنام لا تستحقّ الحمد الصوري بله الحقيقي كما قال إبراهيم — عليه السلام — «لمَ تعبُدُ ما لا يسمع ولا يُبْصر ولا يُغْني عنك شيئا». ولذلك عقّبت جملة الحمد على عظيم خلق الله تعالى بجملة « ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون ».

والموصول، في محلّ الصفة لاسم الجلالة، أفاد مع صلته التذكير بعظيم صفة الخلق الذي عمّ السماوات والارض وما فيهنّ من الجواهر والأعراض. وذلك أوجز لفظ في استحضار عظمة قدرة الله تعالى. وليس في التعريف بالموصولية هنا إيذان بتعليل الجملة التي ذكرت قبله، إذ ليست الجملة إنشائية كما علمت. والجملة الخبرية لا تعلّل، لأنّ الخبر حكاية ما في الواقع فلا حاجة لتعليله. فالمقصود من الأوصاف التمهيد لقوله بعدُ « ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون ».

وجمع «السماوات» لأنّها عوالم كثيرة، إذ كلّ كوكب منها عالم مستقلّ عن غيره، ومنها الكواكب السبعة المشهورة المعبّر عنها في القرآن بالسماوات السبع فيما نرى. وأفرد الارض لأنّها عالم واحد، ولذلك لم يجيء لفظ الارض في القرآن جمعا.

وقوله « وجعل الظلمات والنور » أشار في الكشاف أنّ (جعلَ) إذا تعدّى الى مفعول واحد فهو بمعنى أحدث وأنشأ فيقارب مرادفة معنى(خلق). والفرق بينه وبين (خلق) ؛ فإنّ في الخلق ملاحظة معنى التقدير ، وفي الجعل ملاحظة معنى الانتساب، يعني كون المجعول مخلوقا لأجل غيره أو منتسبا الى غيره، فيعْرف المنتسب اليه بمعونة المقام. فالظلمات والنور لمّا كانا عرضين كان خلقهما تكوينا لتُكَيِّف موجودات السماوات والارض بهما. ويعرف ذلك بذكر «الظلمات والنور» عقب ذكر «السماوات والارض»، وباختيار لفظ الخلق للسماوات والارض، ولفظ الجعل للظلمات

والنور، ومنه قوله تعالى «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها» فإنّ الزوج وهو الأنثى مراعى في إيجاده أن يكون تكملة لخلق الذكر، ولذلك عقّبه بقوله « ليسكن إليها» والخلق أعمّ في الإطلاق ولذلك قال تعالى في آية أخرى «يأيها النّاس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » لأنّ كلّ تكوين لا يخلو من تقدير ونظام.

وخصّ بالذكر من الجواهر والأعراض عرضين عظيمين ، وهما : الظلمات والنور فقال « وجعل الظلمات والنور » لاستواء جميع الناس في إدراكهما والشعور بهما. وبذكر هذه الأمور الأربعة حصلت الإشارة الى جنسي المخلوقات من جواهر وأعراض. فالتفرقة بين فعل (خلق) وفعل (جعل) هنا معدود من فصاحة الكلمات. وإنّ لكلّ كلمة مع صاحبتها مقاما، وهو ما يسمّى في عرف الأدباء برشاقة الكلمة ففعل (خلق) أليق بإيجاد الذوات، وفعل (جعل) أليق بإيجاد أعراض الذوات وأحوالها ونظامها.

والاقتصار في ذكر المخلوقات على هذه الأربعة تعريض بإبطال عقائد كفار العرب فإنّهم بين مشركين وصابئة ومجوس ونصارى، وكلّهم قد أثبتوا آلهة غير الله؛ فالمشركون أثبتوا آلهة من الارض ، والصابئة أثبتوا آلهة من الكواكب السماوية، والنصارى أثبتوا إلهية عيسى أو عيسى ومريم وهما من الموجودات الأرضية ، والمجوس وهم المانوية ألّهوا النور والظلمة ، فالنور إله الخير والظلمة إله الشرّ عندهم .

فأخبرهم الله تعالى أنّه خالق السماوات والارض، أي بما فيهن ، وخالق الظلمات والنور.

ثم إنّ في إيثار الظلمات والنور بالذكر دون غيرهما من الأعراض إيماء وتعريضا بحالي المخاطبين بالآية من كفر فريق وإيمان فريق، فإنّ الكفر يشبه الظلمة لأنّه انغماس في جهالة وحيرة، والإيمان يشبه النور لأنّه استبانة الهدى والحقّ. قال تعالى « يخرجهم من الظلمات الى النور». وقدّم ذكر الظلمات مراعاة للترتّب في الوجود لأنّ الظلمة سابقة النور، فإنّ النور حصل بعد خلق الذوات المضيئة، وكانت الظلمة عامّة. وإنمّا جُمع «الظلمات» وأفرد «النور» اتّباعا للاستعمال، لأنّ لفظ (الظلمات) بالجمع أخفّ، ولفظ (النور) بالإفراد أخفّ، ولذلك لم يرد لفظ (الظلمات) في القرآن إلاّ جمعا

ولم يرد لفظ (النور) إلاّ مفردا. وهما معا دالاّن على الجنس، والتعريف الجنسي يستوي فيه المفرد والجمع فلم يبق للاختلاف سبب لاتّباع الاستعمال، خلافا لما في الكشّاف.

﴿ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾[1]

عُطفت جملة «ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون» على جملة « الحمد لله الذي خلق السماوات». فـ«ثم» للتراخي الرتبي الدالّ على أنّ ما بعدها يتضمّن معنى من نوع ما قبله، وهو أهمّ في بابه. وذلك شأن (ثم) إذا وردت عاطفة جملة على أخرى، فإنّ عدول المشركين عن عبادة الله مع علمهم بأنّه خالق الأشياء أمر غريب فيهم أعجب من علمهم بذلك.

والحجّة ناهضة على الذين كفروا لأنّ جميعهم عدا المانوية يعترفون بأنّ الله هو الخالق والمدبّر للكون، ولذلك قال الله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذّكّرون ».

والخبر مستعمل في التعجيب على وجه الكناية بقرينة موقع «ثم» ودلالة المضارع على التجدّد، فالتعجيب من شأن المشركين ظاهر وأمّا المانوية فالتعجيب من شأنهم في أنّهم لم يهتدوا الى الخالق وعبدوا بعض مخلوقاته. فالمراد بـ«الذين كفروا» كلّ من كفر بإثبات إله غير الله تعالى سواء في ذلك من جعل له شريكا مثل مشركي العرب والصابئة ومن خصّ غير الله بالإلهية كالمانوية. وهذا المراد دلّت عليه القرينة وإن كان غالب عرف القرآن إطلاق الذين كفروا على المشركين.

ومعنى «يعدلون» يُسوّون. والعدل: التسوية. تقول: عدلت فلانا بفلان، إذا سوّيته به، كما تقدّم في قوله «أو عَدْل ذلك صياما»، فقوله «بربّهم» متعلّق بـ«يعدلون» ولا يصحّ تعليقه بـ«الذين كفروا» لعدم الحاجة الى ذلك.

وحذف مفعول «يعدلون»، أي يعدلون بربّهم غيره وقد علم كلّ فريق ماذا عدل بالله. والمراد يعدلونه بالله في الإلهيّة، وإن كان بعضهم يعترف بأنّ الله أعظم كما كان

مشركو العرب يقولون : لَبَّيك لا شريك لك إلاّ شريكا هو لك تملكه وما ملك .
وكما قالت الصابئة في الأرواح، والنصارى في الابن والروح القدس.

ومعنى التعجيب عامّ في أحوال الذين ادّعوا الإلهيّة لغير الله تعالى سواء فيهم من كان أهلا للاستدلال والنظر في خلق السماوات والارض ومن لم يكن أهلا لذلك، لأنّ محلّ التعجيب أنّه يخلقهم ويخلق معبوداتهم فلا يهتدون اليه بل ويختلقون إلهيّة غيره. ومعلوم أنّ التعجيب من شأنهم متفاوت على حسب تفاوت كفرهم وضلالهم.

﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ 2 ﴾

استئناف لغرض آخر للتعجيب من حال المشركين إذ أنكروا البعث، فإنّه ذكّرهم ابتداء بخلق السماوات والارض، وعجّب من حالهم في تسويتهم ما لم يخلق السماوات ولا الأرض بالله تعالى في الإلهيّة. ثم ذكّرهم بخلقهم الأول، وعجّب من حالهم كيف جمعوا بين الاعتراف بأنّ الله هو خالقهم الخلق الأول فكيف يمترون في الخلق الثاني.

وأتي بضمير (هو) في قوله « هو الذي خلقكم » ليحصل تعريف المسند والمسند اليه معا ، فتفيد الجملة القصر في ركني الإسناد وفي متعلّقها، أي هو خالقكم لا غيره ، من طين لا من غيره، وهو الذي قضى أجلا وعنده أجل مسمّى فينسحب حكم القصر على المعطوف على المقصور. والحال الذي اقتضى القصر هو حال إنكارهم البعث لأنّهم لمّا أنكروه وهو الخلق الثاني نزّلوا منزلة من أنكر الخلق الاول إذ لا فرق بين الخلقين بل الإعادة في متعارف الصانعين أيسرُ كما قال تعالى « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » وقال « أفعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد ». والقصر أفاد نفي جميع هذه التكوينات عن غير الله من أصنامهم، فهو كقوله «الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء » .

والخطاب في قوله «خلقكم » موجّه الى الذين كفروا، ففيه التفات من الغيبة الى الخطاب لقصد التوبيخ.

وذكر مادّة ما منه الخلق بقوله«من طين»لإظهار فساد استدلالهم على إنكار الخلق الثاني، لأنّهم استبعدوا أن يعاد خلق الانسان بعد أن صار ترابا . وتكرّرت حكاية ذلك عنهم في القرآن، فقد اعترفوا بأنّهم يصيرون ترابا بعد الموت، وهم يعترفون بأنّهم خلقوا من تراب، لأنّ ذلك مقرّر بين الناس في سائر العصور، فاستدلّوا على إنكار البعث بما هو جدير بأن يكون استدلالا على إمكان البعث، لأنّ مصيرهم الى تراب يقرّب إعادة خلقهم، إذ صاروا الى مادة الخلق الاوّل، فلذلك قال الله هنا « هو الذي خلقكم من طين » وقال في آيات الاعتبار بعجيب تكوينه «إنّا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج»، وأمثال ذلك.

وهذا القدح في استدلالهم يسمّى في اصطلاح علم الجدل القولَ بالموجَب، والمنبَّهُ عليه من خطأ استدلالهم يسمّى فساد الوضع.

ومعنى «خلقكم من طين» أنّه خلق أصل النّاس وهو البشر الاوّل من طين، فكان كلّ البشر راجعا الى الخلق من الطين، فلذلك قال «خلقكم من طين». وقال في موضع آخر « إنّا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج » أي الانسان المتناسل من أصل البشر.

و«ثـم» للترتيب والمهلة عاطفة فعل «قضى» على فعل «خلق» فهو عطف فعل على فعل وليس عطف جملة على جملة. والمهلة هنا باعتبار التوزيع، أي خلق كلّ فرد من البشر ثم قضى له أجله، أي استوفاه له، فـ«قضى»هنا ليس بمعنى(قدّر) لأنّ تقدير الأجل مقارن للخلق أوسابق له وليس متأخّرا عنه ولكن «قضى» هنا بمعنى (أوفى) أجل كلّ مخلوق كقوله « فلمّا قضينا عليه الموت » ، أي أمتناه . ولك أن تجعل (ثم) للتراخي الرتبي .

وإنّما اختير هنا ما يدلّ على تنهية أجل كلّ مخلوق من طين دون أن يقال : الى أجل، لأنّ دلالة تنهية الأجل على إمكان الخلق الثاني، وهو البعث، أوضح من دلالة تقدير الأجل، لأنّ التقدير خفي والذي يعرفه الناس هو انتهاء أجل الحياة، ولأنّ انتهاء أجل الحياة مقدمة للحياة الثانية. .

وجملة «وأجل مسمّى عنده» معترضة بين جملة «ثم قضى أجلا». وجملة «ثم أنتم تمترون». وفائدة هذا الاعتراض إعلام الخلق بأنّ الله عالم آجال الناس ردّا على

قول المشركين «ما يهلكنا إلاّ الدهر.»

وقد خولفت كثرة الاستعمال في تقديم الخبر الظرف على كلّ مبتدأ نكرة موصوفة، نحو قوله تعالى « ولي نعجة واحدة »، حتّى قال صاحب الكشاف : إنّه الكلام السائر، فلم يقدّم الظرف في هذه الآية لإظهار الاهتمام بالمسند إليه حيث خولف الاستعمال الغالب من تأخيره فصار بهذا التقديم تنكيره مفيدا لمعنى التعظيم، أي وأجل عظيم مسمّى عنده.

ومعنى «مسمّى» معيّن، لأنّ أصل السمة العلامة التي يتعيّن بها المعلّم. والتعيين هنا تعيين الحدّ والوقت.

والعندية في قوله «عنده» عندية العلم، أي معلوم له دون غيره. فالمراد بقوله « وأجل مسمّى » أجل بعث الناس الى الحشر، فإنّ إعادة النّكرة بعد نكرة يفيد أنّ الثانية غير الأولى، فصار : المعنى ثم قضى لكم أجلين : أجلا تعرفون مدّته بموت صاحبه، وأجلا معيّن المدّة في علم الله. فالمراد بالأجل الأول عمر كلّ إنسان، فإنّه يعلمه الناس عند موت صاحبه، فيقولون : عاش كذا وكذا سنة، وهو وإن كان علمه لا يتحقّق إلاّ عند انتهائه فما هو إلاّ علم حاصل لكثير من النّاس بالمقايسة. والأجل المعلوم وإن كان قد انتهى فإنّه في الأصل أجل ممتدّ.

والمراد بالأجل الثاني ما بين موت كلّ أحد وبين يوم البعث الذي يبعث فيه جميع الناس، فإنّه لا يعلمه في الدنيا أحد ولا يعلمونه يوم القيامة، قال تعالى « ويوم نحشرهم كأن لم يلبثوا إلاّ ساعة من النهار يتعارفون بينهم»، وقال « ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ».

وقوله « ثم أنتم تمترون » عطفت على جملة « هو الذي خلقكم من طين » ، فحرف «ثم» للتراخي الرتبي كغالب وقوعها في عطف الجمل لانتقال من خبر إلى أعجب منه، كما تقدّم في قوله تعالى « ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون»، أي فالتعجيب حقيق ممّن يمترون في أمر البعث مع علمهم بالخلق الأول وبالموت.

والمخاطب بقوله «أنتم تمترُون» هم المشركون. وجيء بالمسند اليه ضميرا بارزاللتوبيخ.

والامتراء: الشكّ والتردّد في الأمر، وهو بوزن الافتعال، مشتقّ من المرية — بكسر الميم — اسم للشكّ، ولم يرد فعله إلاّ بزيادة التاء، ولم يسمع له فعل مجرّد.

وحذف متعلّق «تمترون» لظهوره من المقام، أي تمترون في إمكان البعث وإعادة الخلق. والذي دلّ على أنّ هذا هو المماري فيه قوله «خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمّى عنده» إذ لولا قصد التذكير بدليل إمكان البعث لما كان لذكر الخلق من الطين وذكر الأجل الأول والأجل الثاني مُرجّح للتخصيص بالذكر.

﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ٣ ﴾

عطف على قوله « هو الذي خلقكم من طين » أي، خلقكم ولم يهمل مراقبتكم، فهو يعلم أحوالكم كلّها.

فالضمير مبتدأ عائد الى اسم الجلالة من قوله «الحمد لله» وليس ضمير فصل إذ لا يقع ضمير الفصل بعد حرف العطف. وقوله « الله » خبر عن المبتدأ. وإذ كان المبتدأ ضميرا عائدا الى اسم الله لم يكن المقصود الإخبار بأنّ هذا الذي خلق وقضى هو الله إذ قد علم ذلك من معاد الضمائر، فتعيّن أن يكون المقصود من الإخبار عنه بأنّه الله معنى يفيده المقام، وذلك هو أن يكون كالنتيجة للأخبار الماضية ابتداء من قوله «الحمد لله الذي خلق» فنبّه على فساد اعتقاد الذين أثبتوا الإلهية لغير الله وحمدوا آلهتهم بأنّه خالق الأكوان وخالق الانسان ومعيده، ثم أعلن أنّه المنفرد بالإلهية في السماوات وفي الارض؛ إذ لا خالق غيره كما تقرّر آنفا، وإذ هو عالم السرّ والجهر، وغيرُه لا إحساس له فضلا عن العقل، فضلا عن أن يكون عالما.

ولمّا كان اسم الجلالة معروفا عندهم لا يلتبس بغيره صار قوله «وهو الله» في معنى الموصوف بهذه الصفات هو صاحب هذا الاسم لا غيره.

وقوله « في السماوات وفي الارض» متعلّق بالكون المستفاد من جملة القصر، أو بما

في «الحمد لله» من معنى الإنفراد بالإلهية، كما يقول من يذكر جوادا ثم يقول : هو حاتم في العرب، وهذا لقصد التنصيص على أنّه لا يشاركه أحد في صفاته في الكائنات كلّها.

وقوله «يعلم سرّكم وجهركم» جملة مقرّرة لمعنى جملة «وهو الله» ولذلك فصلت، لأنّها تتنزّل منها منزلة التوكيد لأنّ انفراده بالإلهيّة في السماوات و في الارض ممّا يقتضي علمه بأحوال بعض الموجودات الارضية.

ولا يجوز تعليق « في السماوات وفي الارض » بالفعل في قوله « يعلم سرّكم» لأنّ سرّ النّاس وجهرهم وكسبهم حاصل في الارض خاصّة دون السماوات، فمن قدّر ذلك فقد أخطأ خطأ خفيّـا.

وذكر السرّ لأنّ علم السرّ دليل عموم العلم، وذكر الجهر لاستيعاب نوعي الأقوال. والمراد بـ«ما تكسبون» جميع الاعتقادات والأعمال من خير وشرّ فهو تعريض بالوعد والوعيد.

والخطاب لجميع السامعين ؛ فدخل فيه الكافرون، وهم المقصود الأول من هذا الخطاب ، لأنّه تعليم وإيقاظ بالنسبة إليهم وتذكير بالنسبة إلى المؤمنين .

﴿ وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَـٰتِ رَبِّهِمْ إِلاَّ كَانُواْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ 4 ﴾

هذا انتقال الى كفران المشركين في تكذيبهم رسالة محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ بعد أن أقيمت عليهم الحجّة ببطلان كفرهم في أمر الشرك بالله في الإلهيّة، وقد عطف لأنّ الأمرين من أحوال كفرهم ولأنّ الذي حملهم على تكذيب الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ هو دعوته إياهم الى التوحيد، فمن أجله نشأ النزاع بينهم وبينه فكذّبوه وسألوه الآيات على صدقه.

وضمائر جمع الغائبين مراد منها المشركون الذين هم بعض من شملته ضمائر الخطاب في الآية التي قبلها، ففي العدول عن الخطاب الى الغيبة بالنسبة اليهم التفات أوجبه تشهيرهم بهذا الحال الذميم، تنصيصا على ذلك، وإعراضا عن خطابهم،

وتمحيضا للخطاب للمؤمنين، وهو من أحسن الالتفات، لأنّ الالتفات يحسّنه أن يكون له مقتض زائد على نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب المرادُ منه تجديد نشاط السامع. وتكون الواو استئنافية وما بعدها كلاما مستأنفا ابتدائيا.

واستعمل المضارع في قوله « تأتيهم » للدلالة على التجدّد وإن كان هذا الإتيان ماضيا أيضا بقرينة المضي في قوله « إلاّ كانوا » .

والمراد بإتيانها بلوغها اليهم وتحدّيهم بها، فشبّه البلوغ بمجيء الجائي، كقول النابغة:
أتاني أبيت اللعن أنّك لمتني

وحذف ما يدلّ على الجانب المأتيّ منه لظهوره من قوله « من آيات ربّهم »، أي ما تأتيهم من عند ربّهم آية من آياته إلاّ كانوا عنها معرضين .

و«من» في قوله «من آية» لتأكيد النفي لقصد عموم أنواع الآيات التي أتت وتأتي. و«من» التي في قوله «من آيات ربّهم» تبعيضية. والمراد بقوله «من آية» كلّ دلالة تدلّ على انفراد الله تعالى بالإلهية. من ذلك آيات القرآن التي لإعجازها لهم كانت دلائل على صدق الرسول — صلى الله عليه وسلم — فيما أخبر به من الوحدانية. وكذلك معجزات الرسول — عليه الصلاة والسلام — مثل انشقاق القمر . وتقدّم معنى الآية عند قوله تعالى « والذين كفروا وكذّبوا بآياتنا » في سورة البقرة.

وإضافة الربّ الى ضمير «هم» لقصد التسجيل عليهم بالعقوق لحقّ العبودية، لأنّ من حقّ العبد أن يُقبل على ما يأتيه من ربّه وعلى من يأتيه يقول له : إنّي مُرسل اليك من ربّك، ثمّ يتأمّل وينظر، وليس من حقّه أن يعرض عن ذلك إذ لعلّه يعرض عمّا إن تأمّله علم أنّه من عند ربّه.

والاستثناء مفرّغ من أحوال محذوفة.

وجملة «كانوا عنها معرضين» في موضع الحال. واختير الإتيان في خبر كان بصيغة اسم الفاعل للدلالة على أنّ هذا الإعراض متحقّق من دلالة فعل الكون، ومتجدّد من دلالة صيغة اسم الفاعل لأنّ المشتقّات في قوة الفعل المضارع. والاستثناء دلّ على أنّهم لم يكن لهم حال إلاّ الإعراض.

وإنّما ينشأ الإعراض عن اعتقاد عدم جدوى النظر والتأمّل، فهو دليل على أنّ المعرض مكذّب للمخبِر المعرِض عن سماعه .

وأصل الإعراض صرف الوجه عن النظر في الشيء.وهو هنا مجاز في إباء المعرفة، فيشمل المعنى الحقيقي بالنسبة الى الآيات المبصرات كانشقاق القمر، ويشمل ترك الاستماع للقرآن، ويشمل المكابرة عن الاعتراف بإعجازه وكونه حقّا بالنسبة للذين يستمعون القرآن ويكابرونـه، كما يجيء في قوله « ومنهم من يستمع اليك ». وتقديم المجرور للرعاية على الفاصلة.

﴿ فَقَدْ كَذَّبُواْ بِالْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنۢبَـٰٓؤُاْ مَا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ؟ ﴾

الفاء فصيحة على الأظهر أفصحت عن كلام مقدّر نشأ عن قوله « إلاّ كانوا عنها معرضين»، أي إذا تقرّر هذا الإعراض ثبت أنّهم كذّبوا بالحقّ لمّا جاءهم من عند الله، فإنّ الإعراض علامة على التكذيب، كما قدّمتهُ آنفا،فما بعد فاء الفصيحة هو الجزاء. ومعناه أنّ من المعلوم للأمم سوء عواقب الذين كذّبوا بالحقّ الآتي من عند الله فلمّا تقرّر في الآية السابقة أنّهم أعرضوا عن آيات الله فقد ثبت أنّهم كذّبوا بالحقّ الوارد من الله، ولذلك فرّع عليه قوله « فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون» تأكيدا لوعد المؤمنين بالنصر وإظهارِ الاسلام على الدين كلّه وإنذارا للمشركين بأن سيحلّ بهم ما حلّ بالأمم الذين كذّبوا رسلهم ممّن عرفوا مثل عاد وثمود وأصحاب الرسّ.

وبهذا التقدير لم تكن حاجة الى جعل الفاء تفريعا محضا وجعل ما بعدها علّة لجزاء محذوف مدلول عليه بعلّته كما هو ظاهر الكشّاف، وهي مضمون «فقد كذّبوا» بأن يقدّر : فلا تعجب فقد كذّبوا بالقرآن،لأنّ من قدّر ذلك أوهمه أنّ تكذيبهم المراد هو تكذيبهم بالآيات التي أعرضوا عنها ما عدا آية القرآن. وهذا تخصيص لعموم قوله «من آية » بلا مخصّص، فإنّ القرآن من جملة الآيات بل هو المقصود أولا،وقد علمت أنّ «فقد كذّبوا» هو الجزاء وأنّ له موقعا عظيما من بلاغة الإيجاز، على أنّ ذلك التقدير يقتضي

أن يكون المراد من الآيات في قوله « من آيات ربّهم » ما عدا القرآن. وهو تخصيص لا يناسب مقام كون القرآن أعظمها.

والفاء في قوله «فسوف» فاء التسبّب على قوله «كذّبوا بالحقّ»، أي يترتّب على ذلك إصابتهم بما توعّدهم به الله.

وحرف التسويف هنا لتأكيد حصول ذلك في المستقبل.واستعمل الإتيان هنا في الإصابة والحصول على سبيل الاستعارة . والأنباء جمع نبإ، وهو الخبر الذي له أهميّة. وأطلق النبأ هنا على تحقيق مضمون الخبر، كقوله تعالى « ولتعلمنّ نبأه بعد حين»، أي تحقّق نبئه، لأنّ النبأ نفسه قد علم من قبل .

و«ما كانوا به يستهزئون» هو القرآن، كقوله تعالى « ذلكم بأنّكم اتّخذتم آيات الله هزؤا» فإنّ القرآن مشتمل على وعيدهم بعذاب الدنيا بالسيف، وعذاب الأخرة.فتلك أنباءٌ أنبأهم بها فكذبّوه واستهزؤا به فتوعّدهم الله بأنّ تلك الأنباء سيصيبهم مضمونها. فلمّا قال لهم «ما كانوا به يستهزئون» علموا أنّها أنباء القرآن لأنّهم يعلمون أنّهم يستهزئون بالقرآن وعلم السامعون أنّ هؤلاء كانوا مستهزئين بالقرآن. وتقدّم معنى الاستهزاء عند قوله تعالى في سورة البقرة « إنّما نحن مستهزئون ».

﴿ أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّـٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ٦ ﴾

هذه الجملة بيان لجملة « فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ». جاء بيانها بطريقة الاستفهام الإنكاري عن عدم رؤية القرون الكثيرة الذين أهلكتهم حوادث خارقة للعادة يدلّ حالها على أنّها مسلّطة عليهم من الله عقابا لهم على التكذيب .

والرؤية يجوز أن تكون قلبية، أي ألم يعلموا كثرة القرون الذين أهلكناهم، ويجوز أن تكون بصرية بتقدير: ألم يروا آثار القرون التي أهلكناها كديار عاد وحِجْر ثمود، وقد رآها كثير من المشركين في رحلاتهم، وحدّثوا عنها الناس حتى تواترت بينهم فكانت بمنزلة المرئي وتحقّقتها نفوسهم.

وعلى كلا الوجهين ففعل «يَرَوا» معلّق عن العمل في المفعولين أو المفعول، باسم الاستفهام وهو «كم».

و(كم) اسم للسؤال عن عدد مبهم فلا بدّ بعده من تفسير، وهو تمييزه. كما تقدّم في قوله تعالى «سَل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية» في سورة البقرة. وتكون خبرية فتدلّ على عدد كبير مبهم ولا بدّ من مفسّر هو تمييز للإبهام. فأمّا الاستفهامية فمفسّرها منصوب أو مجرور، وإن كانت خبرية فمفسّرها مجرور لا غير، ولمّا كان (كم) اسما في الموضعين كان له موقع الأسماء بحسب العوامل رفعٌ ونصب وجرّ، فهي هنا في موضع مفعول أو مفعولين لـ«يروا» . و(منْ) في قوله «من قبلهم» ابتدائية لتأكيد القبلية. وأمّا (من) في قوله «من قرن» فزائدة جارّة لمميّز «كم» الخبرية لوقوع الفصل بينها وبين مميّزها فإنّ ذلك يوجب جرّه بـ(من)، كما بيّناه عند قوله تعالى «سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بيّنة» في سورة البقرة.

والقرن أصله الزمن الطويل، وكثر إطلاقه على الأمّة التي دامت طويلا. قال تعالى «من بعد ما أهلكنا القرون الاولى». وفسّر القرن بالأمّة البائدة. ويطلق القرن على الجيل من الأمّة، ومنه حديث « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». ويطلق على مقدار من الزمن قدره مائة سنة على الأشهر، وقيل: غير ذلك.

وجملة «مكّنّاهم» صفة لـ«قرن». وروعي في الضمير معنى القرن لأنّه دالّ على جمع.

ومعنى «مكّنّاهم في الارض» ثبّتناهم وملّكناهم، وأصله مشتقّ من المكان. فمعنى مكّنه ومكّن له، وضع له مكانا. قال تعالى «أو لم نمكّن لهم حرما آمنا». ومثله قولهم: أرّضَ له. ويكنّى بالتمكين عن الإقدار وإطلاق التصرّف، لأنّ صاحب المكان يتصرّف في مكانه وبيته

ثم يطلق على التثبيت والتقوية والاستقلال بالأمر. ويقال: هو مكين بمعنى مُمَكَّن، فعيل بمعنى مفعول. قال تعالى «إنّك اليوم لدينا مكين أمين» فهو كناية أيضا بمرتبة ثانية، أو هو مجاز مرسل مرتّب على المعنى الكنائي. والتمكين في الأرض تقوية التصرّف في منافع الأرض والاستظهار بأسباب الدنيا، بأن يكون في منعة من العدوّ وفي سعة في الرزق وفي حسن حال، قال تعالى « إنّا مكنّا له في الارض»، وقال «الذين إن مكنّاهم في الارض أقاموا الصلاة » الآية. فمعنى مكّنه : جعله متمكّنا، ومعنى مكّن له : جعله متمكّنا لأجله، أي رعيا له، مثل حمده وحمد له، فلم تزده اللام ومجرورها إلاّ إشارة الى أنّ الفاعل فعل ذلك رغبة في نفع المفعول، ولكن الاستعمال أزال الفرق بينهما وصيّر مكّنه ومكّن له بمعنى واحد، فكانت اللام زائدة كما قال أبو علي الفارسي. ودليل ذلك قوله تعالى هنا « مكنّاهم في الارض ما لم نمكّن لكم » فإنّ المراد بالفعلين هنا شيء واحد لتعيّن أن يكون معنى الفعلين مستويا، ليظهر وجه فوت القرون الماضية في التمكين على تمكين المخاطبين، إذ التفاوت لا يظهر إلاّ في شيء واحد، ولأنّ كون القرون الماضية أقوى تمكّنا من المخاطبين كان يقتضي أن يكون الفعل المقترن بلام الأجل في جانبهم لا في جانب المخاطبين، وقد عكس هنا. وبهذا البيان نجمع بين قول الراغب باستواء فعل مكّنه ومكّن له، وقول الزمخشري بأنّ: مكّن له بمعنى جعل له مكانا، ومكّنه بمعنى أثبته. وكلام الراغب أمكن عربية. وقد أهملت التنبيه على هذين الرأيين كتب اللغة. واستعمال التمكين في معنى التثبيت والتقوية كناية أو مجاز مرسل لأنّه يستلزم التقوية. وقد شاع هذا الاستعمال حتى صار كالصريح أو كالحقيقة.

و«ما» موصولة معناها التمكين، فهي نائبة عن مصدر محذوف، أي تمكينا لم نمكّنه لكم، فتنتصب «ما» على المفعولية المطلقة المبيّنة للنوع. والمقصود مكّناهم تمكينا لم نمكّنه لكم، أي هو أشدّ من تمكينكم في الأرض.

والخطاب في قوله «لكم» التفات موجّه الى الذين كفروا لأنّهم الممكّنون في الارض وقت نزول الآية، وليس للمسلمين يومئذ تمكين. والالتفات هنا عكس الالتفات في في قوله تعالى « حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم». والمعنى أنّ الأمم الخالية من

العرب البائدة كانوا أشدّ قوة وأكثر جمعا من العرب المخاطبين بالقرآن وأعظم منهم آثار حضارة وسطوة. وحسبك أنّ العرب كانوا يضربون الأمثال للأمور العظيمة بأنّها عادية أو ثمودية أو سبئيّة قال تعالى «وعمروها أكثر ممّا عمروها» أي عمرَ الذين من قبل أهل العصر الارض أكثر ممّا عمرها أهل العصر.

والسماء من أسماء المطر، كما في حديث الموطأ من قول زيد بن خالد : صلىّ لنا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — على إثر سماء، أي عقب مطر. وهو المراد هنا لأنّه المناسب لقوله «أرسلنا» بخلافه في نحو قوله « وأنزلنا من السماء ماء ». والمدرار صيغة مبالغة، مثل منحار لكثير النحر للأضياف، ومذكار لمن يولد له الذكور، من درّت الناقة ودرّ الضرع إذا سمح ضرعها باللبن، ولذلك سمّي اللبن الدّر. ووصفُ المطر بالمدرار مجاز عقلي، وإنّما المدرار سحابه. وهذه الصيغة يستوي فيها المذكّر والمؤنّث.

والمراد إرسال المطر في أوقات الحاجة إليه بحيث كان لا يخلفهم في مواسم نزوله. ومن لوازم ذلك كثرة الأنهار والأودية بكثرة انفجار العيون من سعة ري طبقات الارض، وقد كانت حالةَ معظم بلاد العرب في هذا الخصب والسعة، كما علمه الله ودلّت عليه آثار مصانعهم وسدودهم ونسلان الأمم إليها، ثم تغيّرت الأحوال بحوادث سماوية كالجدب الذي حلّ سنين ببلاد عاد ؛ أو أرضية، فصار معظمها قاحلا فهلكت أممها وتفرّقوا أيادي سبا.

وقد تقدّم القول في معنى الأنهار تجري من تحتهم في نظيره وهو «أنّ لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار » في سورة البقرة.

والفاء في قوله «فأهلكناهم» للتعقيب عُطف على « مكّنّاهم » وما بعده. ولمّا تعلّق بقوله « فأهلكناهم » قوله « بذنوبهم » دلّ على أنّ تعقيب التمكين وما معه بالإهلاك وقع بعد أن أذنبوا. فالتقدير: فأذنبوا فأهلكناهم بذنوبهم، أو فبطروا النعمة فأهلكناهم، ففيه إيجاز حذف على حدّ قوله تعالى « أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت » الآية، أي فضرب فانفجرت الخ. ولك أن تجعل الفاء للتفصيل تفصيلا لـ«أهلكنا» الاول على نحو قوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا » في سورة الأعراف.

والإهلاك: الإفناء، وهو عقاب للأمّة دالّ على غضب الله عليها، لأنّ فناء الأمم لا يكون إلاّ بما تجرّه إلى نفسها من سوء فعلها، بخلاف فناء الأفراد فإنّه نهاية محتّمة ولو استقام المرء طول حياته، لأنّ تركيب الحيوان مقتض للانتهاء بالفناء عندعجز الأعضاء الرئيسية عن إمداد البدن بمواد الحياة فلا يكون عقابا إلاّ فيما يحفّ به من أحوال الخزي للهالك .

والذنوب هنا هي الكفر وتكذيب الرسل ونحو ذلك ممّا دلّ عليه التنظير بحال الذين قال الله فيهم هنا «بربّهم يعدلون— ثم أنتم تمترون — وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم إلاّ كانوا عنها معرضين فقد كذبوا بالحقّ لمّا جاءهم»، وما قاله بعد ذلك « ولو نزّلنا عليك كتابا في قرطاس » الآيـة.

وقوله «وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين» : الإنشاء الإيجاد المبتكَر، قال تعالى «إنّا أنشأناهنّ إنشاء ». والمراد به إنشاؤهم بتلك الصفات التي كان عليها القرن الذين من قبلهم من التمكين في الارض والإسعاف بالخصب، فخلفوا القرن المنقرضين سواء كان إنشاؤهم في ديار القوم الذين هلكوا، كما أنشأ قريشا في ديـار جرهم، أم في ديار أخرى كما أنشأ الله ثمودا بعد عاد في منازل أخرى. والمقصود من هذا تعريض بالمشركين بأنّ الله مهلكهم ومنشىء من بعدهم قرن المسلمين في ديارهم. ففيه نذارة بفتح مكّة وسائر بلاد العرب على أيدي المسلمين . وليس المراد بالإنشاء الولادة والخلق، لأنّ ذلك أمر مستمرّ في البشر لا ينتهي،وليس فيه عظة ولا تهديد للجبابرة المشركين. وأفرد « قرنـا » مع أنّ الفعل الناصب له مقيّد بأنّه من بعد جمع القرون ، على تقدير مضاف، أي أنشأنا من بعد كلّ قرن من المهلكين قرنا آخرين .

﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَـٰبًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ 7 ﴾

يجوز أن تكون الواو عاطفة والمعطوف عليه جملة «وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم» الخ، وما بينهما جملا تعلّقت بالجملة الأولى على طريقة الاعتراض،فلمّا ذكر الآيات

في الجملة الاولى على وجه العموم ذكر هنا فرض آية تكون أوضحَ الآيات دلالة على صدق محمد -صلى الله عليه وسلم-، وهي أن ينزّل الله عليه كتابا من السماء على صورة الكتب المتعارفة، فرأوه بأبصارهم ولمسوه بأيديهم لمّا آمنوا ولادّعوا أنّ ذلك الكتاب سحر.

ويجوز أن تكون الواو للحال من ضمير «كذّبوا» في قوله «فقد كذّبوا بالحقّ لمّا جاءهم» أي أنكروا كون القرآن من عند الله، وكونه آية على صدق الرسول، وزعموا أنّه لو كان من عند الله لنزل في صورة كتاب من السماء، فإنّهم قالوا « لولا نزّل عليه القرآن جملة واحدة » وقالوا « حتى تنزّل علينا كتابا نقرؤه » فكان قوله « فقد كذّبوا بالحقّ لما جاءهم» مشتملا بالإجمال على أقوالهم فصحّ مجيء الحال منه. وما بينهما اعتراض أيضا.

وعلى الوجه الأول فالكتاب الشيء المكتوب سواء كان سفرا أم رسالة، وعلى الثاني فالمراد بكتابٍ سفرٌ أي مثل التوراة.

والخطاب للنبيء - صلى الله عليه وسلم- لا محالة لأنّ كلّ كلام ينزل من القرآن موجّه إليه لأنّه المبلّغ، فانتقال الخطاب اليه بعد الحديث عن ذوي ضمائر أخرى لايحتاج الى مناسبة في الانتقال. وليس يلزم أن يكون المراد كتابا فيه تصديقه بل أعمّ من ذلك.

وقوله « في قرطاس » صفة لكتابا، والظرفية مجازية من ظرفية اسم الشيء في اسم جزئه. والقرطاس - بكسر القاف- على الفصيح، ونقل - ضمّ القاف- وهو ضعيف. وهو اسم للصحيفة التي يكتب فيها يكون من رَقّ ومن بَرْدي ومن كاغد، ولا يختصّ بما كان من كاغد بل يسمّى قرطاسا ما كان من رقّ. ومن النّاس من زعم أنّه لا يقال قرطاس إلاّ لما كان مكتوبا وإلاّ سمّي طِرسا، ولم يصحّ. وسمّى العرب الأديم الذي يجعل غرضا لمتعلّم الرمي قرطاسا فقالوا : سدّد القرطاس، أي سدّد رميه. قال الجواليقي: القرطاس تكلّموا به قديما ويقال: إنّ أصله غير عربي. ولم يذكر ذلك الراغب ولا لسان العرب ولا القاموس، وأثبته الخفاجي في شفاء الغليل. وقال : هو الفرس الأبيض. وقال الآلوسي: أصله كراسة. ولم يذكروا أنّه معرّب عن أي لغة، فإن كان معرّبا فلعلّه معرّب عن الرومية، ولذلك كان اسم الورقة في لغة بعضهم اليوم (كارتا) .

وقوله « فلمسوه » عطف على « نزّلنا ». واللمس وضع اليد على الشيء لمعرفة وجوده، أو لمعرفة وصف ظاهره من لين أو خشونة، ومن برودة أو حرارة، أو نحو ذلك. فقوله « بأيديهم» تأكيد لمعنى اللمس لرفع احتمال أن يكون مجازا في التأمّل، كما في قوله تعالى « وإنّا لمسنا السماء فوجدناها مُلئت حرسا شديدا وشهبا»، وللإفصاح عن منتهى ما اعتيد من مكابرتهم ووقاحتهم في الإنكار والتكذيب، وللتمهيد لقوله « لقال الذين كفروا إن هذا إلاّ سحر مبين»، لأنّ المظاهر السحرية تخيّلات لا تلمس.

وجاء قوله « الذين كفروا » دون أن يقول: لقالوا، كما قال «فلمسوه » إظهارا في مقام الإضمار لقصد تسجيل أنّ دافعهم الى هذا التعنّت هو الكفر، لأنّ الموصول يؤذن بالتعليل.

ومعنى « إن هذا إلاّ سحر مبين » أنّهم يغالطون أنفسهم ويغالطون قومهم لستر مكابرتهم ولدفع ما ظهر من الغلبة عليهم. وهذا شأن المغلوب المحجوج أن يتعلّق بالمعاذير الكاذبة .

والمبين: البيّن الواضح، مشتقّ من (أبان) مرادف (بان). وتقدّم معنى السحر عند قوله تعالى « « يعلّمون الناس السحر » في سورة البقرة .

﴿ وَقَالُواْ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَـٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ٩ ﴾

عطف على قوله « ولو نزّلنا عليك كتابا »، لأنّ هذا خبر عن تورّكهم وعنادهم، وما قبله بيان لعدم جدوى محاولة ما يقلع عنادهم، فذلك فُرض بإنزال كتاب عليهم من السماء فيه تصديق النبيء — صلى الله عليه وسلم —، وهذا حكاية لاقتراح منهم آية يصدّقونه بها. وفي سيرة ابن إسحاق أنّ هذا القول واقع، وأنّ من جملة من قال هذا زمعة بن الأسود ، والنضر بن الحارث بن كلدة، وعبدة بن عبد يغوث ؛ وأُبَيّ

ابن خلف ، والعاصي بن وائل ، والوليد بن المغيرة ، وعتبة بن ربيعة ، وشيبة بن ربيعة، ومن معهم، أرسلوا الى النبيء — صلى الله عليه وسلم —: سل ربّك أن يبعث معك ملكا يصدّقك بما تقول ويراجعنا عنك.

فقوله «وقالوا لولا أنزل عليه ملك» أي لولا أنزل عليه ملك نشاهده ويخبرنا بصدقه، لأنّ ذلك هو الذي يتطلّبه المعاند. أمّا نزول الملك الذي لا يرونه فهو أمر واقع، وفسّره قوله تعالى في الآية الأخرى «لولا أنزل إليه ملك فيكونَ معه نذيرا» في سورة الفرقان.

والضمير عائد الى «الذين كفروا» وإن كان قاله بعضهم، لأنّ الجميع قائلون بقوله وموافقون عليه.

و(لولا) للتحضيض بمعنى (هلاّ). والتحضيض مستعمل في التعجيز على حسب اعتقادهم . وضمير « عليه » للنبيء — صلى الله عليه وسلم —، ومعاد الضمير معلوم من المقام، لأنّه إذا جاء في الكلام ضمير غائب لم يتقدّم له معاد وكان بين ظهرانيهم من هو صاحب خبر أو قصة يتحدّث الناس بها تعيّن أنّه المراد من الضمير. ومنه قول النبيء — صلى الله عليه وسلم — لعمر بن الخطاب حين استأذنه في قتل ابن صيّاد «إن يكُنه فلن تسلّط عليه وإلاّ يكُنه فلا خير لك في قتله». يريد من ضمائر الغيبة الثلاثة الاولى الدجّال لأنّ الناس كانوا يتحدّثون أنّ ابن صيّاد هو الدجّال. ومثل الضمير اسم الإشارة إذا لم يذكر في الكلام اسم يشار إليه. كما ورد في حديث أبي ذرّ أنّه قال لأخيه عند بعثة محمد — صلى الله عليه وسلم — « اذهب فاستعلم لنا علم هذا الرجل ». وفي حديث سؤال القبر « فيقال له (أي للمقبور): ما علمك بهذا الرجل» يعني أنّ هذا قولهم فيما بينهم، أو قولهم للذين أرسلوه الى النبيء أن يسأل الله أن يبعث معه ملكا. وقد شافهوه به مرة أخرى فيما حكاه الله عنهم « وقالوا يا أيّها الذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون لوما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين » فإنّ (لَوْما) أخت (لولا) في إفادة التحضيض .

وقوله « ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون » معناه : لو أنزلنا ملكا على الصفة التي اقترحوها يكلّمهم لقضي الأمر» أي أمرهم؛ فاللام عوض عن المضاف اليه بقرينة السياق. أي لقضي أمر عذابهم الذي يتهدّدهم به.

ومعنى «قُضي» تُـمّـم، كما دلّ عليه قوله «ثم لا ينظرون»؛ ذلك أنّه لا تنزل ملائكة غير الذين سخّرهم الله للأمور المعتادة مثل الحفظة، وملك الموت، والملك الذي يأتي بالوحي ؛ إلاّ ملائكة تنزل لتأييد الرسل بالنصر على من يكذّبهم، مثل الملائكة التي نزلت لنصر المؤمنين في بدر. ولا تنزل الملائكة بين القوم المغضوب عليهم إلاّ لإنزال العذاب بهم، كما نزلت الملائكة في قوم لوط . فمشركو مكة لمّا سألوا النبيء أن يريهم ملكا معه ظنّوا مقترحهم تعجيزا، فأنبأهم الله تعالى بأنّهم اقترحوا أمرا لو أجيبوا إليه لكان سببا في مناجزة هلاكهم الذي أمهلهم اليه فيه رحمة منه.

ولعلّ حكمة ذلك أنّ الله فطر الملائكة على الصلابة والغضب للحقّ بدون هوادة، وجعل الفطرة الملكية سريعة لتنفيذ الجزاء على وفق العمل، كما أشار إليه قوله تعالى «ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى»، فلذلك حجزهم الله عن الاتّصال بغير العباد المكرّمين الذين شابهت نفوسهم الإنسانية النفوس الملكية، ولذلك حجبهم الله عن النزول الى الارض إلاّ في أحوال خاصّة، كما قال تعالى عنهم «وما نتنزّل إلاّ بأمر ربّك»، وكما قال «ما تنزّل الملائكة إلاّ بالحقّ» فلو أنّ الله أرسل ملائكة في الوسط البشري لما أمهلوا أهل الضلال والفساد ولناجزوهم جزاء العذاب، ألا ترى أنّ الملائكة الذين أرسلهم الله لقوم لوط لمّا لقوا لوطا قالوا « يا لوط إنّا رسل ربّك لن يصلوا اليك فأسر بأهلك بقطع من الليل». ولمّا جادلهم إبراهيم في قوم لوط بعد أن بشّروه واستأنس بهم «قالوا يا إبراهيم أعرض عن هذا إنّه قد جاء أمر ربّك » وهو نزول الملائكة؛ فليس للملائكة تصرّف في غير ما وجّهوا اليه .

فمعنى الآية أنّ ما اقترحوه لو وقع لكان سببا المغبّة عليهم من حيث لا يشعرون. وليس المراد أنّ سبب عدم إنزال الملك رحمة بهم بل لأنّ الله ما كان ليظهر آياته عن اقتراح الضالّين، إذ ليس الرسول –صلى الله عليه وسلم– بصدد التصدّي لرغبات الناس مثل ما يتصدّى الصانع أو التاجر، ولو أجيبت رغبات بعض المقترحين لرام كلّ من عُرضت عليه الدعوة أن تظهر له آية حسب مقترحه فيصير الرسول – صلى الله عليه وسلم – مضيّعا مدّة الإرشاد وتلتفّ عليه الناس التفافهم على المشعوذين، وذلك ينافي حرمة

النبوءة، ولكن الآيات تأتي عن محض اختيار من الله تعالى دون مسألة. وإنّما أجاب الله اقتراح الحواريّين إنزال المائدة لأنّهم كانوا قوما صالحين، وما أرادوا إلاّ خيرا. ولكنّ الله أنبأهم أنّ إجابتهم لذلك لحكمة أخرى وهي تستتبع نفعا لهم من حيث لا يشعرون، فكانوا أحرياء بأن يشكروا نعمة الله عليهم فيما فيه استبقاء لهم لو كانوا موفّقين. وسيأتي عند قوله تعالى «وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية» زيادة بيان لهذا.

ومن المفسّرين من فسّر « قضي الأمر » بمعنى هلاكهم من هول رؤية الملك في صورته الأصلية. وليس هذا بلازم لأنّهم لم يسألوا ذلك. ولا يتوقّف تحقّق ملكيّته عندهم على رؤية صورة خارقة للعادة، بل يكفي أن يروه نازلا من السماء مثلا حتى يصاحب النبيء – عليه الصلاة والسلام – حين يدعوهم الى الاسلام، كما يدلّ عليه قوله الآتي « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ».

وقوله « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » عطف على قوله «ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر»، فهو جواب ثان عن مقترحهم، فيه ارتقاء في الجواب، وذلك أنّ مقترحهم يستلزم الاستغناء عن بعثة رسول من البشر لأنّه إذا كانت دعوة الرسول البشري غير مقبولة عندهم إلاّ إذا قارنه ملك يكون معه نذيرا كما قالوه وحكي عنهم في غير هذه الآية، فقد صار مجيء رسول بشري اليهم غير مجد للاستغناء عنه بالملك الذي يصاحبه، على أنّهم صرّحوا بهذا اللازم فيما حكي عنهم في غير هذه الآية، وهو قوله تعالى « قالوا لو شاء ربّنا لأنزل ملائكة »، فجاء هذا الجواب الثاني صالحا لردّ الاقتراحين، ولكنّه رُوعي في تركيب ألفاظه ما يناسب المعنى اللازم لكلامهم فجيء بفعل «جعلنا» المقتضي تصيير شيء شيئا آخر أو تعويضه به. فضمير «جعلناه» عائد الى الرسول الذي عاد اليه ضمير « لولا أنزل عليه ملك »، أي ولو اكتفينا عن إرسال رسول من نوع البشر وجعلنا الرسول إليهم ملكا لتعيّن أن نصوّر ذلك الملك بصورة رجل، لأنّه لا محيد عن تشكّله بشكل لتمكّن إحاطة أبصارهم به وتحيّزه فإذا تشكّل فإنّما يتشكّل في صورة رجل ليطيقوا رؤيته وخطابه، وحينئذ يلتبس عليهم أمره كما التبس عليهم أمر محمد – صلى الله عليه وسلم – .

فجملة « وللبسنا عليهم ما يلبسون » من تمام الدليل والحجّة عليهم بعدم جدوى إرسال الملك .

واللّبس: خلط يعرض في الصفات والمعاني بحيث يعسر تمييز بعضها عن بعض. وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولا تلبسوا الحقّ بالباطل» في سورة البقرة. وقد عدّي هنا بحرف (على) لأنّ المراد لبس فيه غَلَبة لعقولهم.

والمعنى : وللبسنا على عقولهم، فشكّوا في كونه ملكا فكذّبوه، إذ كان دأب عقولهم تطلّبَ خوارق العادات استدلالا بها على الصدق، وتركَ إعمال النظر الذي يعرف به صدق الصادق.

و«ما» في قوله « ما يلبسون» مصدرية مجرّدة عن الظرفية، والمعنى على التشبيه، أي وللبسنا عليهم لَبسهم الذي وقع لهم حين قالوا « لولا أنزل عليه ملك »، أي مثل لَبسهم السابق الذي عرض لهم في صدق محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ.

وفي الكلام احتباك لأنّ كلا اللبسين هو بتقدير الله تعالى، لأنّه حرمهم التوفيق. فالتقدير : وللبسنا عليهم في شأن الملك فيلبسون على أنفسهم في شأنه كما لبسنا عليهم في شأن محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ يلبسون على أنفسهم في شأنه. وهذا الكلام كلّه منظور فيه الى حمل اقتراحهم على ظاهر حاله من إرادتهم الاستدلال، فلذلك أجيبوا عن كلامهم إرخاء للعنان، وإلاّ فإنّهم ما أرادوا بكلامهم إلاّ التعجيز والاستهزاء، ولذلك عقّبه بقوله « ولقد استهزىء برسل من قبلك » الآية .

﴿ وَلَقَدُ اُسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُواْ مِنْهُم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ 10

عطف على جملة « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » لبيان تفنّنهم في المكابرة والعناد تصلّبا في شركهم وإصرارا عليه، فلا يتركون وسيلة من وسائل التنفير من قبول دعوة الاسلام إلاّ توسّلوا بها. ومناسبة عطف هذا الكلام على قوله « وقالوا لولا أنزل عليه ملك »

أنّهم كانوا في قولهم ذلك قاصدين التعجيز والاستهزاء معا، لأنّهم ما قالوه إلاّ عن يقين منهم أنّ ذلك لا يكون، فابتدىء الردّ عليهم بإبطال ظاهر كلامهم بقوله «ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر». ثم ثنّى بتهديدهم على ما أرادوه من الاستهزاء، والمقصود مع ذلك تهديدهم بأنّهم سيحيق بهم العذاب وأنّ ذلك سنة الله في كلّ أمّة استهزأت برسول له.

فقوله «ولقد استهزىء برسل من قبلك» يدلّ على جملة مطوية إيجازا، تقديرها: واستهزأوا بك ولقد استهزأ أمم برسل من قبلك، لأنّ قوله من «قبلك» يؤذن بأنّه قد استهزىء به هو أيضا وإلاّ لم تكن فائدة في وصف الرسل بأنّهم من قبله لأنّ ذلك معلوم. وحُذف فاعل الاستهزاء فبني الفعل الى المجهول لأنّ المقصود هنا هو ترتّب أثر الاستهزاء لا تعيين المستهزئين.

واللام للقسم، و«قد» للتحقيق، وكلاهما يدلّ على تأكيد الخبر. والمقصود تأكيده باعتبار ما تفرّع عنه، وهو قوله «فحاق بالذين سخروا» الخ، لأنّ حال المشركين حال من يتردّد في أنّ سبب هلاك الأمم السالفة هو الاستهزاء بالرسل، إذ لولا تردّدهم في ذلك لأخذوا الحيطة لأنفسهم مع الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ الذي جاءهم فنظروا في دلائل صدقه وما أعرضوا، ليستبرئوا لأنفسهم من عذاب متوقّع، أو نزّلوا منزلة المتردّد إن كانوا يعلمون ذلك لعدم جريهم على موجب علمهم. واستهزاؤهم له أفانين، منها قولهم «لولا أنزل عليه ملك».

ومعنى الاستهزاء تقدّم عند قوله تعالى «إنّما نحن مستهزئون» في سورة البقرة. وهو مرادف للسخرية في كلام أئمّة اللغة، فذكر «استهزىء» أولا لأنّه أشهر، ولمّا أعيد عبّر بـ«سخروا»، ولمّا أعيد ثالث مرّة رُجع الى فعل «يستهزئون»، لأنّه أخفّ من (يسخرون). وهذا من بديع فصاحة القرآن المعجزة.

و«سخروا» بمعنى هزأوا، ويتعدّى إلى المفعول بـ(من)، قيل: لا يتعدّى بغيرها. وقيل: يتعدّى بالباء. وكذا الخلاف في تعدية هزأ واستهزأ. والأصحّ أنّ كلا الفعلين يتعدّى بحرف (من) والباء، وأنّ الغالب في (هزأ) أن يتعدّى بالباء، وفي (سخر) أن يتعدّى بـ(من). وأصل مادّة (سخر) مؤذن بأنّ الفاعل اتّخذ المفعول مسخّرا يتصرّف فيه كيف شاء بدون حرمة لشدّة قرب مادّة (سخر) المخفّف من مادّة التسخير، أي التطويع فكأنّه حوّله عن حقّ الحرمة الذاتية فاتّخذ منه لنفسه سخرية.

وفعل (حاق) اختلف أئمّة اللغة في معناه. فقال الزجّاج: هو بمعنى أحاط، وتبعه الزمخشري، وفسّره الفرّاء بمعنى عاد عليه. وقال الراغب: أصله حقّ، أي بمعنى وجب، فأبدل أحد حرفي التضعيف حرف علّة تخفيفا، كما قالوا تظنّى في تظنّن، أي وكما قالوا: تقضّى البازي، بمعنى تقضّض. والأظهر ما قاله أبو إسحاق الزجّاج.

واختير فعل الإحاطة للدلالة على تمكّن ذلك منهم وعدم إفلاته أحدا منهم.

وإنّما جيء بالموصول في قوله « بالذين سخروا » ولم يقل بالساخرين للإيماء الى تعليل الحكم، وهو قوله «فحاق».

و« منهم » يتعلّق بـ«سخروا»، والضمير المجرور عائد الى الرسل، لزيادة تقرير كون العقاب لأجلهم ترفيعا لشأنهم. و«ما» في قوله «ما كانوا به يستهزئون» موصولة. والباء في «به» لتعدية فعل الاستهزاء. ووجود الباء مانع من جعل «ما» غير موصولة. وهو ما أطال التردّد فيه الكاتبون.

والمراد بـ«ما كانوا به يستهزئون» ما أنذرهم الرسل به من سوء العاقبة وحلول العذاب بهم، فحصل بذلك فائدة أخرى، وهي أنّ المستهزئين كانوا يستهزئون بالرسل وخاصّة بما ينذرونهم به من حلول العذاب إن استمرّوا على عدم التصديق بما جاءوا به. فاستهزاؤهم بما أنذروا به جعل ما أنذروا به كالشخص المهزوء به إذا جعلنا الباء للتعدية، أو استهزاؤهم بالرسل بسبب ما أنذروهم به إذا جعلت الباء للسببية.

وتقديم الجارّ والمجرور على الفعل للرعاية على الفاصلة.

﴿ قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ 11 ﴾

هذه الجملة وزانها وزان البيان لمضمون الجملة التي قبلها ولذلك فصلت، فإنّ الجملة التي قبلها تخبر بأنّ الذين استهزأوا بالرسل قد حاق بهم عواقب استهزائهم، وهذه تحدوهم الى مشاهدة ديار أولئك المستهزئين. وليس افتتاح هذه الجملة بخطاب

النبيء – صلى الله عليه وسلم – منافيا لكونها بيانا لأنّه خوطب بأن يقول ذلك البيان. فالمقصودُ ما بعد القول .

وافتتاحها بالأمر بالقول لأنّها واردة مورد المحاورة على قولهم «لولا أنزل عليه ملك ».

وهذه سلسلة ردود وأجوبة على مقالتهم المحكية آنفا لتضمّنها التصميم على الشرك وتكذيب الرسالة، فكانت منحلّة الى شبه كثيرة أريد ردّها وتفنيدها فكانت هاته الردود كلّها مفتتحة بكلمة (قل) عشر مرات.

و«ثم» للتراخي الرتبي،كما هو شأنها في عطف الجمل،فإنّ النظر في عاقبة المكذّبين هو المقصد من السير، فهو ممّا يُرتقى اليه بعد الأمر بالسير، ولأنّ هذا النظر محتاج الى تأمّل وترسّم فهو أهمّ من السير.

والنظر يحتمل أن يكون بصريا وأن يكون قلبيا، وعلى الاحتماليين فقد علّقه الاستفهام عن نصب مفعوله أو مفعوليه. و«كيف» خبر لـ«كان» مقدّم عليها وجوبا.

والعاقبة آخر الشيء ومآله وما يعقبه من مسبّباته. ويقال: عاقبة وعقبى، وهي اسم كالعافية والخاتمة .

وإنّما وصفوا بـ«المكذّبين» دون المستهزئين للدلالة على أنّ التكذيب والاستهزاء كانا خلقين من أخلاقهم، وأنّ الواحد من هذين الخلقين كاف في استحقاق تلك العاقبة، إذ قال في الآية السابقة « فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون » وقال في هذه الآية « كيف كان عاقبة المكذّبين ».

وهذا ردّ جامع لدحض ضلالاتهم الجارية على سنن ضلالات نظرائهم من الأمم السالفة المكذّبين.

﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ 12

جملة «قل لمن ما في السماوات والارض» تكرير في مقام الاستدلال، فإنّ هذا الاستدلال تضمّن استفهاما تقريريا ، والتقرير من مقتضيات التكرير ، لذلك لم تعطف الجملـــة. ويجوز أن يجعل تصدير هذا الكلام بالأمر بأن يقوله مقصودا به الاهتمام بما بعد فعل الأمر بالقول على الوجه الذي سنبيّنه عند قوله تعالى«قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة» في هذه السورة. والاستفهام مستعمل مجازا في التقرير . والتقرير هنا مراد به لازم معناه،وهو تبكيت المشركين وإلجاؤهم الى الإقرار بما يفضي الى إبطال معتقدهم الشركَ، فهو مستعمل في معناه الكنائي مع معناه الصريح ، والمقصود هو المعنى الكنائي .

ولكونه مرادا به الإلجاء الى الإقرار كان الجواب عنه بما يريده السائل من إقرار المسؤول محقّقا لا محيص عنه، إذ لا سبيل إلى الجحد فيه أو المغالطة، فلذلك لم ينتظر السائل جوابهم وبادرهم الجواب عنه بنفسه بقوله « لله » تبكيتا لهم،لأنّ الكلام مسوق مساق إبلاغ الحجّة بقدّرة فيه محاورة وليس هو محاورة حقيقية. وهذا من أسلوب الكلام الصادر من متكلّم واحد. فهؤلاء القوم المقدّر إلجاؤهم الى الجواب سواء أنصفوا فأقرّوا حقّيّة الجواب أم أنكروا وكابروا فقد حصل المقصود من دمغهم بالحجّة. وهذا أسلوب متّبع في القرآن، فتارة لا يذكر جواب منهم كما هنا، وكما في قوله تعالى « قل من ربّ السماوات والارض قل الله»، وقوله «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى — الى قوله — قل الله»، وتارة يذكر ما سيجيبون به بعد ذكر السؤال منسوبا إليهم أنّهم يجيبون به ثم ينتقل الى ما يترتّب عليه من توبيخ ونحوه، كقوله تعالى «قل لمن الارض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكّرون — الى قوله — قل فأنّى تسحرون ».

وابتدىء بإبطال أعظم ضلالهم. وهو ضلال الإشراك. وأدمج معه ضلال إنكارهم البعث المبتدأ به السورة بعد أن انتقل من ذلك الى الإنذار الناشىء عن تكذيبهم الرسول — صلى الله عليه وسلم —، ولذلك لمّا كان دليل الوحدانية السالف دالاّ على خلق السماوات والارض وأحوالها بالصراحة، وعلى عبودية الموجودات التي تشملها بالالتزام ؛ ذكر في هـذه الآية تلك العبودية بالصراحة فقال « قـل لمن ما في السماوات والارض قل لله ».

وقوله « لله » خبر مبتدأ محذوف دلّ عليـه « ما في السماوات. » الخ. ويقدّر المبتدأ مؤخّرا عن الخبر على وزان السؤال لأنّ المقصود إفـادة الحصر.

واللام في قوله «لله» للملك؛ دلّت على عبودية الناس لله دون غيره، وتستلزم أنّ العبد صائر الى مالكه لا محالة،وفي ذلك تقرير لدليل البعث السابق المبني على إثبات العبودية بحقّ الخلق. ولا سبب للعبوديّة أحقّ وأعظم من الخالقية، ويستتبع هذا الاستدلالُ الإنذار بغضبه على من أشرك معه.

وهذا استدلال على المشركين بأنّ غير الله ليس أهلا للإلهيّة،لأنّ غير الله لا يملك ما في السماوات وما في الارض إذ ملك ذلك لخالق ذلك. وهو تمهيد لقوله بعده « ليجمعنّكم الى يوم القيامة »، لأنّ مالك الأشياء لا يهمل محاسبتها .

وجملة « كتب على نفسه الرحمة » معترضة، وهي من المقول الذي أمر الرسول بأن يقوله .

وفي هذا الاعتـراض معان : أحدها أنّ ما بعده لمّا كان مشعرا بإنذار بوعيد قُدّم له التذكير بأنّه رحيم بعبيده عساهم يتوبون ويقلعون عن عنادهم، على نحو قوله تعالى « كتب ربّكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنّه غفور رحيم »، والشرك بالله أعظم سوءٍ وأشدّ تلبّسا بجهالة.

والثاني أنّ الإخبار بأنّ لله ما في السماوات وما في الارض يثير سؤال سائل عن عدم تعجيل أخذهم على شركهم بمن هم مِلكه. فالكافر يقول : لوكان ما تقولون صدقا لعجّل لنا العذاب، والمؤمن يستبطىء تأخير عقابهم،فكان قوله « كتب على نفسه الرحمة » جوابا لكلا الفريقين بأنّه تفضّل بالرحمة، فمنها رحمة كاملة: وهذه رحمته بعباده الصالحين،ومنها رحمة موقّتة وهي رحمة الإمهال والإملاء للعصاة والضّالّين.

والثالث أنّ ما في قوله « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله» من التمهيد لما في جملة « ليجمعنّكم الى يوم القيامة لا ريب فيه » من الوعيد والوعد.

ذُكرت رحمة الله تعريضا ببشارة المؤمنين وبتهديد المشركين.

الرابع أنّ فيه إيماء الى أنّ الله قد نجّى أمّة الدعوة المحمدية من عذاب الاستئصال الذي عذّب به الأمم المكذّبة رسلها من قبل، وذلك ببركة النبيء محمد — صلى الله عليه وسلم — إذ جعله رحمة للعالمين في سائر أحواله بحكم قوله تعالى « وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين»، وإذ أراد تكثير تابعيه فلذلك لم يقض على مكذّبيه قضاء عاجلا بل أمهلهم وأملى لهم ليخرج منهم من يؤمن به،كما رجا رسول الله —صلى الله عليه وسلم —. ولذلك لمّا قالوا « اللهمّ إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم» قال الله تعالى « وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم ». وقد حصل ما رجاه رسول الله فلم يلبث من بقي من المشركين أن آمنوا بالله ورسوله بعد فتح مكة ودخلوا في دين الله أفواجا،وأيّد الله بهم بعد ذلك دينه ورسوله ونشروا كلمة الاسلام في آفاق الارض. وإذ قد قدّر الله تعالى أن يكون هذا الدين خاتمة الأديان كان من الحكمة إمهال المعاندين له والجاحدين، لأنّ الله لو استأصلهم في أول ظهور الدين لأتى على من حوته مكة من مشرك ومسلم، ثم يحشرون على نيّاتهم،كما ورد في الحديث لمّا قالت أمّ سلمة لرسول الله —صلى الله عليه وسلم —: أنهلك وفينا الصالحون، قال: نعم، إذا كثر الخبث ثم يحشرون على نيّاتهم.فلو كان ذلك في وقت ظهور الاسلام لارتفع بذلك هذا الدين فلم يحصل المقصود من جعله خاتمة الأديان. وقد استعاذ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لمّا نزل عليه«قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم » فقال « أعوذ بسبحات وجهك الكريم ».

ومعنى « كتب » تعلّقت إرادته، بأن جعل رحمته الموصوف بها بالذات متعلّقة تعلّقا عامّا مطّردا بالنسبة الى المخلوقات وإن كان خاصّا بالنسبة الى الأزمان والجهات. فلما كان ذلك مطّردا شبّهت إرادته بالإلزام، فاستعير لها فعل (كتب) الذي هو حقيقة في الإيجاب، والقرينة هي مقام الإلهية، أو جعل ذلك على نفسه لأنّ أحدا لا يُلزم نفسه بشيء إلاّ اختيارا وإلاّ فانّ غيره يُلزمه. والمقصود أنّ ذلك لا يتخلّف كالأمر الواجب المكتوب، فإنّهم كانوا إذا أرادوا تأكيد وعد أو عهد كتبوه، كما قال الحارث بن حلّزة :

واذكروا حلف ذي المجاز وما قدّم فيه العهود والكفلاء
حذر الجور والتطاخي وهل ينقض ما في المهارق الأهواء

فالرحمة هنا مصدر، أي كتب على نفسه أن يرحم، وليس المراد الصفة،أي كتب على نفسه الاتّصاف بالرحمة، أي بكونه رحيما، لأنّ الرحمة صفة ذاتية لله تعالى واجبة له، والواجب العقلي لا تتعلّق به الإرادة،إلاّ إذا جعلنا «كتب» مستعملا في تمجّز آخر، وهو تشبيه الوجوب الذاتي بالأمر المحتّم المفروض، والقرينة هي هي إلاّ أنّ المعنى الأول أظهر فيالامتنان، وفي المقصود من شمول الرحمة للعبيد المعرضين عن حقّ شكره والمشركين له في ملكه غيره.

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: لمّا قضى الله تعالى الخلق كتب كتابا فوضعه عنده فوق العرش «إنّ رحمتي سبَقَتْ غضبي».

وجملة «ليجمعنّكم الى يوم القيامة» واقعة موقع النتيجة من الدليل والمسبّب من السبب، فإنّه لمّا أبطلت أهلية أصنامهم للإلهية ومحّضت وحدانية الله بالإلهية بطلت إحالتهم البعث بشبهة تفرّق أجزاء الأجساد أو انعدامها.

ولام القسم ونون التوكيد أفادا تحقيق الوعيد. والمراد بالجمع استقصاء متفرّق جميع الناس أفرادا وأجزاءا متفرّقة. وتعديته بـ«الى» لتضمينه معنى السوق. وقد تقدّم القول في نظيره عند قوله تعالى «الله لا إله إلاّ هو ليجمعنّكم الى يوم القيامة لا ريب فيه» في سورة النساء.

وضمير الخطاب في قوله «ليجمعنّكم» مراد به خصوص المحجوجين من المشركين، لأنّهم المقصود من هذا القول من أوله؛ فيكون نذارة لهم وتهديدا وجوابا عن أقلّ ما يحتمل من سؤال ينشأ عن قوله «كتب على نفسه الرحمة» كما تقدّم.

وجملة «الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون» الأظهر عندي أنّها متفرّعة على جملة «ليجمعنّكم الى يوم القيامة» وأنّ الفاء من قوله «فهم لا يؤمنون» للتفريع والسببية. وأصل التركيب: فأنتم لا تؤمنون لأنّكم خسرتم أنفسكم في يوم القيامة؛ فعدل عن الضمير الى الموصول لإفادة الصلة أنّهم خسروا أنفسهم بسبب عدم إيمانهم.

وجعل « الذين خسروا أنفسهم» خبرَ مبتدأ محذوف. والتقدير : أنتم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون. ونظم الكلام على هذا الوجه أدعى لإسماعهم ، وبهذا التقدير يستغنى عن سؤال الكشّاف عن صحّة ترتّب عدم الإيمان على خسران أنفسهم مع أنّ الأمر بالعكس .

وقيل « الذين خسروا أنفسهم » مبتدأ، وجملة « فهم لا يؤمنون » خبره، وقرن بالفاء لأنّ الموصول تضمّن معنى الشرط على نحو قوله تعالى « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم ». وأشرب الموصول معنى الشرط ليفيد شموله كلّ من اتّصف بمضمون الصلة، ويفيد تعليق حصول مضمون جملة الخبر المنزّل منزلة جواب الشرط على حصول مضمون الصلة المنزّلة منزلة جملة الشرط، فيفيد أنّ ذلك مستمرّ الارتباط والتعليل في جميع أزمنة المستقبل التي يتحقّق فيها معنى الصلة. فقد حصل في هذه الجملة من الخصوصيات البلاغية ما لا يوجد مثله في غير الكلام المعجز.

ومعنى « خسروا أنفسهم » أضاعوها كما يضيّع التاجر رأس ماله، فالخسران مستعار لإضاعة ما شأنه أن يكون سبب نفع . فمعنى « خسروا أنفسهم » عدموا فائدة الانتفاع بما ينتفع به الناس من أنفسهم وهو العقل والتفكير، فإنّه حركة النفس في المعقولات لمعرفة حقائق الأمور . وذلك أنّهم لمّا أعرضوا عن التدبّر في صدق الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ فقد أضاعوا عن أنفسهم أنفع سبب للفوز في العاجل والآجل، فكان ذلك سبب أن لا يؤمنوا بالله والرسول و اليوم الآخر. فعدم الإيمان مسبّب عن حرمانهم الانتفاع بأفضل نافع. ويتسبّب على عدم الإيمان خسران آخر، وهو خسران الفوز في الدنيا بالسلامة من العذاب، وفي الآخرة بالنجاة من النار، وذلك يقال له خسران ولا يقال له خسران الأنفس . وقد أشار الى الخسرانين قوله تعالى « أولئك الذين خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون لا جرم أنّهم في الآخرة هم الأخسرون » .

﴿ وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ 13 ﴾

جملة معطوفة على «لله» من قوله « قل لله » الذي هو في تقدير الجملة، أي ما في السماوات والارض لله، وله ما سكن .

والسكون استقرار الجسم في مكان، أي حيّز لا ينتقل عنه مدّة، فهو ضدّ الحركة، وهو من أسباب الاختفاء، لأنّ المختفي يسكن ولا ينتشر. والأحسن عندي أن يكون هنا كناية عن الخفاء مع إرادة المعنى الصريح. ووجه كونه كناية أنّ الكلام مسوق للتذكير بعلم الله تعالى وأنّه لا يخفى عليه شيء من أعمالكم ومحاسبكم عليها يوم يجمعكم الى يوم القيامة، فهو كقوله تعالى « الله يعلم ما تحمل كلّ أنثى — إلى أن قال — ومن هو مستخف بالليل ». فالذي سكن بالليل والنهار بعض ما في السماوات والارض، فلمّا أعلمهم بأنّه يملك ما في السماوات والارض عطف عليه الإعلام بأنّه يملك ما سكن من ذلك لأنّه بحيث يُغفل عن شمول ما في السماوات والارض إيّاه، لأنّ المتعارف بين الناس إذا أخبروا عن أشياء بحكم أن يريدوا الأشياء المعروفة المتداولة. فهذا من ذكر الخاصّ بعد العامّ لتقرير عموم الملك لله تعالى بأنّ ملكه شمل الظاهرات والخفيّات، ففي هذا استدعاء ليوجّهوا النظر العقلي في الموجودات الخفيّة وما في إخفائها من دلالة على سعة القدرة وتصرّفات الحكمة الإلهيـة.

و«في» للظرفية الزمانية، وهي ظرف مستقرّ، لأنّ فعل السكون لا يتعدّى الى الزمان تعدية الظرف اللغو كما يتعدّى الى المكان. لو كان بمعنى حلّ واستقرّ وهو ما لا يناسب حمل معنى الآية عليه. والكلام تمهيد لسعة العلم، لأنّ شأن المالك أن يعلم مملوكاته. وتخصيص الليل بالذكر لأنّ الساكن في ذلك الوقت يزداد خفاء، فهو كقوله « ولا حبّةٍ في ظلمات الارض». وعطف النهار عليه لقصد زيادة الشمول، لأنّ الليل لمّا كان مظنّة الاختفاء فيه قد يظنّ أنّ العالِم يقصد الاطّلاع على الساكنات فيه بأهمّية ولا يقصد إلى الاطّلاع على الساكنات في النهار، فذكر النهار لتحقيق تمام الإحاطة بالمعلومات.

وتقديم المجرور للدلالة على الحصر، وهو حصر الساكنات في كونها له لا لغيره، أي في كون ملكها التامّ له، كما تقدّم في قوله « قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله».

وقد جاء قوله «وهو السميع العليم» كالنتيجة للمقدمة، لأنّ المقصود من الإخبار بأنّ الله يملك الساكنات التمهيد لإثبات عموم علمه، وإلاّ فإنّ ملك المتحرّكات المتصرّفات

أقوى من ملك الساكنات التي لا تبدي حَرَاكا، فظهر حسن وقع قوله « وهو السميع العليم » عقب هذا.

والسميع : العالم العظيم بالمسموعات أو بالمحسوسات. والعليم : الشديد العلم بكلّ معلوم .

﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾

استئناف آخر ناشيء عن جملة « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله ».

وأعيد الأمر بالقول اهتماما بهذا المقول، لأنّه غرض آخر غير الذي أمر فيه بالقول قبله، فإنّه لمّا تقرّر بالقول، السابق عبودية ما في السماوات والارض لله وأنّ مصير كلّ ذلك إليه انتقل الى تقرير وجوب إفراده بالعبادة، لأنّ ذلك نتيجة لازمة لكونه مالكا لجميع ما احتوته السماوات والارض، فكان هذا التقرير جاريا على طريقة التعريض إذ أمر الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ بالتبرّىء من أن يعبد غير الله. والمقصود الإنكار على الذين عبدوا غيره واتّخذوهم أولياء، كما يقول القائل بمحضر المجادل المكابر (لا أجحد الحقّ) لدلالة المقام على أنّ الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يصدر منه ذلك، كيف وقد علموا أنّه دعاهم الى توحيد الله من أول بعثته، وهذه السورة ما نزلت إلاّ بعد البعثة بسنين كثيرة، كما استخلصناه ممّا تقدّم في صدر السورة. وقد ذكر ابن عطية عن بعض المفسّرين أنّ هذا القول أمر به الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ليجيب المشركين الذين دعوه الى عبادة أصنامهم، أي هو مثل ما في قوله تعالى « قل أفغير الله تأمروني أعبد أيّها الجاهلون »، وهو لعمري ممّا يشعر به أسلوب الكلام وإن قال ابن عطية: إنّ ظاهر الآية لايتضمّنه كيف ولابدّ للاستئناف من نكتة .

والاستفهام للإنكار. وقدّم المفعول الأول لـ«أتّخذ» على الفعل وفاعله ليكون مواليا للاستفهام لأنّه هو المقصود بالإنكار لا مطلق اتّخاذ الوليّ. وشأن همزة الاستفهام

بجميع استعمالاته أن يليها جزء الجملة المستفهم عنه كالمنكر هنا، فالتقديم للاهتمام به، وهو من جزئيات العناية التي قال فيها عبد القاهر أن لا بدّ من بيان وجه العناية، وليس مفيدا للتخصيص في مثل هذا لظهور أنّ داعي التقديم هو تعيين المراد بالاستفهام فلا يتعيّن أن يكون لغرض غير ذلك. فمن جعل التقديم هنا مفيدا للاختصاص، أي انحصار إنكار اتّخاذ الولي في غير الله كما مال اليه بعض شرّاح الكشّاف فقد تكلّف ما يشهد الاستعمال والذوق بخلافه، وكلام الكشاف بريء منه بل الحقّ أنّ التقديم هنا ليس إلاّ للاهتمام بشأن المقدّم ـ ليليّ أداة الاستفهام فيعلم أن محلّ الإنكار هو اتّخاذ غير الله وليّا، وأما مّا زاد على ذلك فلا التفات اليه من المتكلم. ولعلّ الذي حداهم الى ذلك أنّ المفعول في هذه الآية ونظائرها مثل « أفغير الله تأمروني أعبد ـ أغير الله تدعون » هو كلمة «غير» المضافة الى اسم الجلالة، وهي عامّة في كلّ ما عدا الله، فكان الله ملحوظا من لفظ المفعول فكان إنكار اتّخاذ الله وليّا لأنّ إنكار اتّخاذ غيره وليّا مستلزما عدم إنكار اتّخاذ الله وليّا، لأنّ إنكار اتّخاذ غير الله لا يبقى معه إلاّ اتّخاذ الله وليّا ؛ فكان هذا التركيب مستلزما معنى القصر وآئلا إليه وليس هو بدالّ على القصر مطابقة، ولا مفيدا لما يفيده القصر الإضافي من قلب اعتقاد أو إفراد أو تعيين، ألاترى أنّه لوكان المفعول خلاف كلمة (غير) لما صحّ اعتبار القصر، كما لو قلت: أزيدا أتتّخذ صديقا، لم يكن مفيدا إلاّ إنكار اتّخاذ زيد صديقا من غير التفات الى اتّخاذ غيره، وإنّما ذلك لأنّك تراه ليس أهلا للصداقة فلا فرق بينه وبين قولك: أتتّخذ زيدا صديقا، إلاّ أنّك أردت توجّه الإنكار للمتّخذ لا للاتّخاذ اهتماما به. والفرق بينهما دقيق فأجد فيه نظرك.

ثم إن كان المشركون قد سألوا من النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يتّخذ أصنامهم أولياء كان لتقديم المفعول نكتة اهتمام ثانية وهي كونه جوابا لكلام هو المقصود منه كما في قوله «أفغير الله تَأمُرُونيَ أعبُدُ أيّها الجاهلون» وقوله «قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة ـ الى قوله ـ قال أغير الله أبغيكم إلها ». وأشار صاحب الكشاف في قوله « أغير الله أبغي ربّا » الآتي في آخر السورة الى أنّ تقديم «غير الله » على « أبغي » لكونه جوابا عن ندائهم له الى عبادة آلهتهم. قال الطيبي: لأنّ كل تقديم إمّا للاهتمام أو لجواب إنكار.

والوليّ : الناصر المدبّر، ففيه معنى العلم والقدرة. يقال : تولّى فلانا، أي اتّخذه ناصرا. وسمّي الحليف وليّا لأنّ المقصود من الحلف النصرة. ولمّا كان الإله هوالذي يرجع إليه عابده سمّي وليّا لذلك. ومن أسمائه تعالى الولي.

والفاطر : المبدع والخالقُ. وأصله من الفطر وهو الشقّ. وعن ابن عباس : ما عرفت معنى الفاطر حتى اختصم اليّ أعرابيان في بئر، فقال أحدهما : أنا فطرتُها. وإجراء هذا الوصف على اسم الجلالة دون وصف آخر استدلال على عدم جدارة غيره لأن يتّخذ وليّا، فهو ناظر الى قوله في أول السورة « الحمد لله الذي خلق السماوات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون». وليس يغني عنه قوله قبله « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله » لأنّ ذلك استدلال عليهم بالعبودية لله وهذا استدلال بالافتقار الى الله في أسبَاب بقائهم الى أجل.

وقوله «وهو يُطعم» جملة في موضع الحال، أي يُعطي الناس ما يأكلونه ممّا أخرج لهم من الارض : من حبوب وثمار وكلأ وصيد. وهذا استدلال على المشركين بما هو مسلّم عندهم، لأنّهم يعترفون بأنّ الرازق هو الله وهو خالق المخلوقات وإنّما جعلوا الآلهة الأخرى شركاء في استحقاق العبادة. وقد كثر الاحتجاج على المشركين في القرآن بمثل هذا كقوله تعالى « أفرأيتم ما تحرثون أ أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ».

وأمّا قوله « ولا يُطْعمُ » ـ بضم الياء وفتح العين ـ فتكميل دالّ على الغنى المطلق كقوله تعالى «وما أريد أن يطعمون ». ولا أثر له في الاستدلال إذ ليس في آلهة العرب ما كانوا يطعمونه الطعام. ويجوز أن يراد التعريض بهم فيما يقدّمونه الى أصنامهم من القرابين وما يهرقون عليها من الدماء، إذ لا يخلو فعلهم من اعتقاد أنّ الأصنام تنعم بذلك.

﴿ قُلْ إِنِّيَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ 14 ﴾

استئناف مكرّر لأسلوب الاستئناف الذي قبله . ومثار الاستئنافين واحد ولكن الغرض منهما مختلف، لأنّ ما قبله يحوم حول الاستدلال بدلالة العقل على إبطال الشرك، وهذا

استدلال بدلالة الوحي الذي فيه الأمر باتّباع دين الاسلام وما بني عليه اسم الإسلام من صرف الوجه الى الله، كما قال في الآية الأخرى « فقل أسلمت وجهي لله »، فهذا إبطال لطعنهم في الدين الذي جاء به المسمّى بالاسلام، وشعاره كلمة التوحيد المبطلة للإشراك.

وبني فعل «أمرت» للمفعول، لأنّ فاعل هذا الأمر معلوم بما تكرّر من إسناد الوحي الى الله.

ومعنى « أوّل من أسلم » أنّه أول من يتّصف بالاسلام الذي بعثه الله به، فهو الاسلام الخاصّ الذي جاء به القرآن، وهو زائد على ما آمن به الرسل من قبل، بما فيه من وضوح البيان والسماحة، فلا ينافي أنّ بعض الرسل وصفوا بأنّهم مسلمون، كما في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ويعقوب « يا بنيّ إنّ الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون ». وقد تقدّم بيان ذلك عند ذكر تلك الآية في سورة البقرة.

ويجوز أن يكون المراد أول من أسلم ممّن دعوا الى الاسلام.

ويجوز أن يكون الأول كناية عن الأقوى والأمكن في الاسلام، لأنّ الأول في كلّ عمل هو الأحرص عليه والأعلق به، فالأوليّة تستلزم الحرص والقوة في العمل، كما حكى الله تعالى عن موسى قوله «وأنا أول المؤمنين». فإنّ كونه أوّلهم معلوم وإنّما أراد: أنّي الآن بعد الصعقة أقوى الناس إيمانا. وفي الحديث « نحن الآخرون الأولون يوم القيامة ». وقد تقدّم شيء من هذا عند قوله تعالى « ولا تكونوا أول كافر به » في سورة البقرة.

والمقصود من هذا على جميع الوجوه تأييس المشركين من عوده إلى دينهم لأنّهم ربّما كانوا إذا رأوا منه رحمة بهم ولينا في القول طمعوا في رجوعه الى دينهم وقالوا إنّه دين آبائه.

وقوله « ولا تكوننّ من المشركين» عطف على قوله « قل»، أي قل لهم ذلك ليبأسوا. والكلام نهي من الله لرسوله مقصود منه تأكيد الأمر بالاسلام، لأنّ الأمر بالشيء

يقتضي النهي عن ضدّه، فذكر النهي عن الضدّ بعد ذلك تأكيد له، وهذا التأكيد لتقطع جرثومة الشرك من هذا الدين.

و«من» تبعيضية، فمعنى «من المشركين» أي من جملة الذين يشركون، ويحتمل أنّ النهي عن الانتماء الى المشركين، أي هو أمر بالبراءة منهم فتكون «من» اتّصالية ويكون «المشركين» بالمعنى اللقبي، أي الذين اشتهروا بهذا الاسم، أي لا يكن منك شيء فيه صلة بالمشركين، كقول النّابغة :

فإنّي لَسْتُ منك ولست منّي

والتأييس على هذا الوجه أشدّ وأقوى .

وقد يؤخذ من هذه الآية استدلال للمأثور عن الأشعري : أنّ الإيمان بالله وحده ليس ممّا يجب بدليل العقل بل تتوقّف المؤاخذة به على بعثة الرسول، لأنّ الله أمر نبيّه — صلى الله عليه وسلم — أن ينكر أن يتّخذ غير الله وليّا لأنّه فاطر السماوات والارض، ثم أمره أن يقول «إنّي أمرت أن أكون أول من أسلم» ثم أمره بما يدلّ على المؤاخذة بقوله «إنّي أخاف إن عصيت ربّي — الى قوله — فقد رحمه».

﴿ قُلْ إِنِّيَ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ[15] مَّنْ يُّصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ[16] ﴾

هذا استئناف مكرّر لما قبله، وهو تدرّج في الغرض المشترك بينهما من أنّ الشرك بالله متوعّد صاحبه بالعذاب وموعود تاركه بالرحمة. فقوله «أغير الله أتّخذ وليّا» الآية رفض للشرك بالدليل العقلي، وقوله «قل إنّي أمرت أن أكون أوّل من أسلم» الآية، رفض للشرك امتثالا لأمر الله وجلاله .

وقوله هنا «قل إنّي أخاف» الآية تجنّب للشرك خوفا من العقاب وطمعا في الرحمة. وقد جاءت مترتّبة على ترتيبها في نفس الأمر.

وفهم من قوله « إن عصيت ربّي» أنّ الآمر له بأن يكون أول من أسلم والناهي عن كونه من المشركين هو الله تعالى .

وفي العدول عن اسم الجلالة الى قوله « ربّي » إيماء الى أنّ عصيانه أمر قبيح لأنّه ربّه فكيف يعصيه.

وأضيف العذاب الى «يوم عظيم» تهويلا له لأنّ في معتاد العرب أن يطلق اليوم على يوم نصر فريق وانهزام فريق من المحاربين،فيكون اليوم نكالا على المنهزمين، إذ يكثر فيهم القتل والأسر ويسام المغلوب سوء العذاب، فذكر «يوم» يثير من الخيال مخاوف مألوفة،ولذلك قال الله تعالى «فكذّبوه فأخذهم عذاب يوم الظلّة إنّه كان عذاب يوم عظيم» ولم يقل عذاب الظلّة أنّه كان عذابا عظيما. وسيأتي بيان ذلك مفصّلا عند قوله تعالى « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن » في سورة التغابن، وبهذا الاعتبار حَسن جعل إضافة العذاب الى اليوم العظيم كناية عن عظم ذلك العذاب، لأنّ عظمة اليوم العظيم تستلزم عظم ما يقع فيه عرفا.

وقوله « من يصرف عنه يومئذ فقا رحمه » جملة من شرط وجزاء وقعت موقع الصفة لـ«عذاب».

و«يصرف» مبنى للمجهول في قراءة الأكثر، على أنّه رافع لضمير العذاب أو لضمير «من» على النيابة عن الفاعل. والضمير المجرور بـ«عن» عائد الى «مَن» أي يصرف العذاب عنه، أو عائد الى العذاب، أي من يصرف هو عن العذاب، وعلى عكس هذا العود يكون عود الضمير المستتر في قوله « يصرف » .

وقرأه حمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب، وخلف «يصرف» ــ بالبناء للفاعل ــ على أنّه رافع لضمير « ربّي » على الفاعلية.

أمّا الضمير المستتر في « رحمَهُ » فهو عائد الى « ربّي »، والمنصوب عائد الى «مَن» على كلتا القراءتين.

ومعنى وصف العذاب بمضمون جملة الشرط والجزاء، أي من وفّقه الله لتجنّب أسباب ذلك العذاب فهو قد قدّر الله له الرحمة ويسّر له أسبابها.

والمقصود من هذا الكلام إثبات مقابل قوله « إنّي أخاف إن عصيت ربّي عذاب يوم عظيم » كأنّه قال : أرجو إن أطعته أن يرحمني ربّي، لأنّ من صرف عنه العذاب ثبتت له الرحمة. فجاء في إفادة هذا المعنى بطريقة المذهب الكلامي. وهو ذكر الدليل ليعلم المدلول. وهذا ضرب من الكناية وأسلوب بديع بحيث يدخل المحكوم له في الحكم بعنوان كونه فردا من أفراد العموم الذين ثبت لهم الحكم.

ولذلك عقّبه بقوله «وذلك الفوز المبين». والإشارة موجّهة الى الصرف المأخوذ من قوله «من يصرف عنه» أو الى المذكور. وإنّما كان الصرف عن العذاب فوزا لأنّه إذا صرف عن العذاب في ذلك اليوم فقد دخل في النعيم في ذلك اليوم. قال تعالى « فمن زحزح عن النار وأدخل الجنّة فقد فاز ». و«المبين» اسم فاعل من أبان بمعنى بان .

﴿ وَإِنْ يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ 17 ﴾

عطف على الجمل المفتتحة بفعل «قل» فالخطاب للنبيء — صلى الله عليه وسلم —.

وهذا مؤذن بأنّ المشركين خوّفوا النبيء — صلى الله عليه وسلم — أو عرّضوا له بعزمهم على إصابته بشرّ وأذى فخاطبه الله بما يثبّت نفسه وما يؤيس أعداءه من أن يستزلّوه. وهذا كما حكي عن إبراهيم عليه السلام «وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنّكم أشركتم بالله ما لم ينزّل به عليكم سلطانا»، ومن وراء ذلك إثبات أنّ المتصرّف المطلق في أحوال الموجودات هو الله تعالى بعد أن أثبت بالجمل السابقة أنّه محدث الموجودات كلّها في السماء والارض، فجُعل ذلك في أسلوب تثبيت للرسول — صلى الله عليه وسلم — على عدم الخشية من بأس المشركين وتهديدهم ووعيدهم، ووعدُه بحصول الخير له من أثر رضى ربّه وحدَه عنه، وتحدّي المشركين بأنّهم لا يستطيعون إضراره ولا يجلبون نفعه. ويحصل منه ردّ على المشركين الذين كانوا إذا ذُكّروا بأنّ الله خالق السماوات والارض ومن فيهن أقرّوا بذلك، ويزعمون أنّ آلهتهم تشفع عند الله وأنّها تجلب الخير وتدفع

الشرّ، فلمّا أبطلت الآيات السابقة استحقاق الأصنام الإلهية لأنّها لم تخلق شيئا، وأوجبت عبادة المستحقّ الإلهية بحقّ، أبطلت هذه الآية استحقاقهم العبادة لأنّهم لا يملكون للناس ضرّا ولا نفعا، كما قال تعالى «قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرّا ولا نفعا» وقال عن إبراهيم عليه السلام «قال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرّون».

وقد هيّأت الجمل السابقة موقعا لهاته الجملة، لأنّه إذا تقرّر أنّ خالق الموجودات هو الله وحده لزم من ذلك أنّه مقدّر أحوالهم وأعمالهم، لأنّ كون ذلك في دائرة قدرته أولى وأحقّ بعد كون معروضات تلك العوارض مخلوقة له. فالمعروضات العارضة للموجودات حاصلة بتقدير الله لأنّه تعالى مقدّر أسبابها، و اضع نظام حصولها وتحصيلها، وخالق وسائل الدواعي النفسانية إليها أو الصوارف عنها .

والمسّ حقيقته وضع اليد على شيء. وقد يكون مباشرة وقد يكون بآلة، ويستعمل مجازا في إيصال شيء الى شيء فيستعار الى معنى الإيصال فيكثر أن يذكر معه ما هو مستعار للآلة. ويدخل عليه حرف الآلة وهو الباء كما هنا، فتكون فيه استعارتان تبعيتان إحداهما في الفعل والأخرى في معنى الحرف، كما في قوله «ولا تمسّوها بسوء». فالمعنى : وإن يصبك الله بضرّ أو وإن ينلك من الله ضرّ .

والضُرّ ـــ بضم الضاد ـــ هو الحال الذي يؤلم الانسان، وهو من الشرّ، وهو المنافر للانسان. ويقابله النفع، وهو من الخير، وهو الملائم. والمعنى إن يقدّر الله لك الضرّ فهلاّ يستطيع أحد كشفه عنك إلاّ هو إن شاء ذلك، لأنّ مقدّراته مربوطة ومحوطة بنواميس ونظم لا تصل الى تحويلها إلاّ قدرة خالقها.

وقابل قوله «وإن يمسسك الله بضرّ» بقوله «وإن يمسسك بخير» مقابلة بالأعمّ، لأنّ الخير يشمل النفع وهو الملائم ويشمل السلامة من المنافر، للإشارة الى أنّ المراد من الضرّ ما هو أعمّ، فكأنّه قيل: إن يمسسك بضرّ وشرّ وإن يمسسك بنفع وخير، ففي الآية احتباك. وقال ابن عطية : ناب الضرّ في هذه الآية مناب الشرّ والشرّ أعمّ وهو مقابل الخير. وهو من الفصاحة عدول عن قانون التكلّف والصنعة، فإنّ من باب التكلّف

أن يكون الشيء مقترنا بالذي يختص به ونظّر هذا بقوله تعالى « إنّ لك أنّ لا تجوع فيها ولا تعرى وإنّك لا تظمأ فيها ولا تضحى ». اه.

وقوله « فهو على كلّ شيء قدير » جعل جوابا للشرط لأنّه علّة الجواب المحذوف والجواب المذكور قبله، إذ التقدير : وإن يمسسك بخير فلا مانع له لأنّه على كلّ شيء قدير في الضرّ والنفع. وقد جعل هذا العموم تمهيدا لقوله بعده « وهو القاهر فوق عباده ».

﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ 18 ﴾

هذه الجملة معطوفة على جملة « وإن يمسسك الله بضرّ » الآية، والمناسبة بينهما أنّ مضمون كلتيهما يبطل استحقاق الأصنام العبادة. فالآية الأولى أبطلت ذلك بنفي أن يكون للأصنام تصرّف في أحوال المخلوقات، وهذه الآية أبطلت أن يكون غير الله قاهرا على أحد أو خبيرا أو عالما بإعطاء كل مخلوق ما يناسبه، ولا جرم أنّ الإله تجب له القدرة والعلم،وهما جماع صفات الكمال، كما تجب له صفات الأفعال من نفع وضرّ وإحياء وإماتة،وهي تعلّقات للقدرة أطلق عليها اسم الصفات عند غير الأشعري نظرا للعرف، وأدخلها الأشعري في صفة القدرة لأنّها تعلّقات لها، وهو التحقيق.

ولذلك تتنزّل هذه الآية من التي قبلها منزلة التعميم بعد التخصيص لأنّ التي قبلها ذكرت كمال تصرّفه في المخلوقات وجاءت به في قالب تثبيت الرسول – صلى الله عليه وسلم– كماقدّمنا،وهذه الآية أوعت قدرته على كلّ شيء وعلمه بكلّ شيء، وذلك أصل جميع الفعل و الصنع .

والقاهر : الغالب المُكرِه الذي لا ينفلت من قدرته من عُدّي إليه فعل القهر.

وقد أفاد تعريف الجزأين القصر،أي لا قاهر إلاّ هو،لأنّ قهر الله تعالى هو القهر الحقيقي الذي لا يجد المقهور منه ملاذا،لأنّه قهر بأسباب لا يستطيع أحد خلق ما يدافعها.وممّا يشاهد منها دوما النوم وكذلك الموتُ. سبحان من قهر العباد بالموت.

و«فـوق» ظرف متعلّق بـ«القاهر»، وهو استعارة تمثيلية لحالة القاهر بأنّه كالذي يأخذ المغلوب من أعلاه فلا يجد معالجة ولا حراكا. وهو تمثيل بديع ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون « وإنّا فوقهم قاهرون ».

ولا يفـهم من ذلك جهـة هي في علوّ كما قد يتوهّم، فلا تعدّ هذه الآية من المتشابهات.

والعباد: هم المخلوقـون من العقلاء، فلا يقال للدوابّ عباد الله، وهو في الأصل جمع عبد لكن الاستعمال خصّه بالمخلوقات، وخصّ العبيد بجمع عبد بمعنى المملوك.

ومعنى القهر فوق العباد أنّه خالق ما لا يدخل تحت قُدرهم بحيث يوجدُ ما لا يريدون وجوده كالموت، ويمنع ما يريدون تحصيله كالولد للعقيم والجهل بكثير من الأشياء، بحيث إنّ كلّ أحد يجد في نفسه أمورا يستطيع فعلها وأمورا لا يستطيع فعلها وأمورا يفعلها تارة ولا يستطيع فعلها تارة، كالمشي لمن خدّرت رجله؛ فيعلم كلّ أحد أنّ الله هو خالق القُدر والاستطاعات لأنّه قـد يمنعها، ولأنّه يخلـق ما يخـرج عن مقدور البشر، ثم يقيس العقل عوالم الغيب على عالم الشهادة. وقد خلق الله العناصر والقوى وسلّط بعضها على بعض فلا تستطيع المدافعة إلاّ ما خوّلها الله.

والحكيم: المحكم المتقن للمصنوعات، فعيل بمعنى مفعل، وقد تقدّم في قوله « فاعلموا أنّ الله عزيز حكيم » في سورة البقرة وفي مواضع كثيرة.

والخبير: مبالغة في اسم الفاعل من (خَبَر) المتعدّي، بمعنى (علم)، يقال: خبر الأمر، إذا علمه وجـرّبه. وقد قيل: إنّه مشتقّ من الخَبَر لأنّ الشيء إذا علم أمكن الإخبار بـه.

﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَـٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾

انتقال من الاستدلال على إثبات ما يليق بالله من الصفات، الى إثبات صدق رسالة محـمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ والى جعْلِ الله حكـما بينه وبين مكذّبيه، فالجملة استئناف ابتدائي، ومناسبة الانتقال ظاهرة.

روى الواحدي في أسباب النزول عن الكلبي: أنّ رؤساء مكّة قالوا : يا محمد ما نرى أحدا مصدّقك بما تقول، وقد سألنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أن ليس عندهم ذكرُك ولا صفتك فأرِنا من يشهد أنّك رسول الله. فنزلت هذه الآية .

وقد ابتدئت المحاورة بأسلوب إلقاء استفهام مستعمل في التقرير على نحو ما بيّنته عند قوله تعالى « قل لمن ما في السماوات والارض » ومثل هذا الأسلوب لإعداد السامعين لتلقّي ما يرد بعد الاستفهام.

و(أي) اسم استفهام يطلب به بيان أحد المشتركات فيما أضيف إليه هذا الاستفهام، والمضاف إليه هناهو«شيء» المفسّر بأنّه من نوع الشهادة.

و(شَيء)اسم عامّ من الأجناس العالية ذات العموم الكثير، قيل: هو الموجود، وقيل: هوما يعلم ويصحّ وجوده. والأظهر في تعريفه أنّه الأمر الذي يعلم. ويجري عليه الإخبار سواء كان موجودا أوصفة موجود أو معنى يتعقّل ويتحاور فيه، ومنه قوله تعالى «فقال الكافرون هذا شيء عجيب أإذا متنا وكنّا ترابا ذلك رجْع بعيد ».

وقد تقدّم الكلام على مواقع حسن استعمال كلمة(شيء)ومواقع ضعفها عند قوله تعالى « ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع » في سورة البقرة.

و « أكبَرُ» هنا بمعنى أقوى وأعدل في جنس الشهادات، وهو من إطلاق ما مدلوله عظم الذات على عظم المعنى، كقوله تعالى « ورضوان من الله أكبر » وقوله « قل قتال فيه كبير». وقد تقدّم في سورة البقرة.

وقوة الشهادة بقوة اطمئنان النفس إليها وتصديق مضمونها.

وقوله «شهادة» تمييز لنسبة الأكبرية الى الشيء فصار ماصْدق الشيء بهذا التمييز هو الشهادة. فالمعنى: أيّة شهادة هي أصدق الشهادات، فالمستفهم عنه بـ«أي»فرد من أفراد الشهادات يطلب علم أنّه أصدق أفراد جنسه.

والشهادة تقدّم بيانها عند قوله تعالى « شهادة بينكم » في سورة المائدة.

ولمّا كانت شهادة الله على صدق الرسول– صلى الله عليه وسلم – غير معلومة للمخاطبين المكذّبين بأنّه رسول الله، صارت شهادة الله عليهم في معنى القسم على نحو قوله تعالى « ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنّه لمن الكاذبين » أي أن تُشهد الله على كذب الزوج ، أي أن تحلف على ذلك بسم الله، فإنّ لفظ (أشهد الله) من صيغ القسم إلاّ أنّه إن لم يكن معه معنى الإشهاد يكون مجازا مرسلا، وإن كان معه معنى الإشهاد كما هنا فهو كناية عن القسم مراد منه معنى إشهاد الله عليهم، وبذلك يظهر موقع قوله « الله شهيد بيني وبينكم »، أي أشهده عليكم. وقريب منه ما حكاه الله عن هود « قال إنّي أشهد الله ».

وقوله « قل الله شهيد بيني وبينكم » جواب للسؤال، ولذلك فصلت جملته المصدّرة بـ« قل ». وهذا جواب أمر به المأمور بالسؤال على معنى أن يسأل ثم يبادر هو بالجواب لكون المراد بالسؤال التقرير وكون الجواب ممّا لا يسع المقرّر إنكاره، على نحو ما بيّنّاه في قوله « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله ».

ووقع قوله « الله شهيد بيني وبينكم » جوابا على لسانهم لأنّه مرتّب على السؤال وهو المقصود منه فالتقدير : قل شهادة الله أكبر شهادة، فالله شهيد بيني وبينكم، فحذف المرتّب عليه لدلالة المرتّب إيجازا كما هو مقتضى جزالة أسلوب الإلجاء والجدل. والمعنى : أنّي أشهد الله الذي شهادته أعظم شهادة أنّني أبلغتكم أنّه لا يرضى بأن تشركوا به وأنذرتكم.

وفي هذه الآية ما يقتضي صحة إطلاق اسم (شيء) على الله تعالى لأنّ قوله « الله شهيد » وقع جوابا عن قوله « أي شيء » فاقتضى إطلاق اسم(شيء)خبرا عن الله تعالى وإن لم يدلّ صريحا. وعليه فلو أطلقه المؤمن على الله تعالى لما كان في إطلاقه تجاوز للأدب ولا إثم. وهذا قول الأشعرية خلافا لجهم بن صفوان وأصحابه.

ومعنى « شهيد بيني وبينكم » أنّه لمّا لم تنفعهم الآيات والنذر فيرجعوا عن التكذيب والمكابرة لم يبق إلاّ أن يكلهم الى حساب الله تعالى. والمقصود: إنذارهم بعذاب الله في

الدنيا والآخرة. ووجه ذكر « بيني وبينكم » أنّ الله شهيد له، كما هو مقتضى السياق. فمعنى البيْين أنّ الله شهيد للرسول — صلى الله عليه وسلم — بالصدق لردّ إنكارهم رسالته كما هو شأن الشاهد في الخصومات.

وقوله « وأوحي إليّ هذا القرآن » عطف على جملة « الله شهيد بيني وبينكم »، وهو الأهمّ فيما أقسم عليه من إثبات الرسالة. وينطوي في ذلك جميع ما أبلغهم الرسول — صلى الله عليه وسلم — وما أقامه من الدلائل. فعطف «وأوحي إلي هذا القرآن » من عطف الخاصّ على العامّ، وحُذف فاعل الوحي وبني فعله للمجهول للعلم بالفاعل الذي أوحاه اليه وهو الله تعالى.

والإشارة بـ« هذا القرآن » الى ما هو في ذهن المتكلّم والسامع. وعطف البيان بعد اسم الإشارة بيّن المقصود بالإشارة.

واقتصر على جعل علّة نزول القرآن للنذارة دون ذكر البشارة لأنّ المخاطبين في حال مكابرتهم التي هي مقام الكلام لا يناسبهم إلاّ الإنذار، فغاية القرآن بالنسبة إلى حالهم هي الإنذار، ولذلك قال« لأنذركم به » مصرّحا بضمير المخاطبين. ولم يقل : لأنذر به، وهم المقصود ابتداء من هذا الخطاب وإن كان المعطوف على ضميرهم ينذر ويبشّر. على أنّ لام العلّة لا تؤذن بانحصار العلّة في مدخولها إذ قد تكون للفعل المعدّى بها علل كثيرة.

« ومن بلغ » عطف على ضمير المخاطبين، أي ولأنذر به من بلغه القرآن وسمعه ولو لم أشافهه بالدعوة، فحذف ضمير النصب الرابط للصلة لأنّ حذفه كثير حسن، كما قال أبو علي الفارسي.

وعموم « مَن » وصلتها يشمل كلّ من يبلغه القرآن في جميع العصور.

﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ١٩ ﴾

جملة مستأنفة من جملة القول المأمور بأن يقوله لهم.

فهي استئناف بعد جملة « أيّ شيء أكبر شهادة ». خصّ هذا بالذكر لأنّ نفي الشريك لله في الإلهية هوأصل الدعوة الاسلامية فبعد أن قرّرهم أنّ شهادة الله أكبر شهادة وأشهد الله على نفسه فيما بلّغ، وعليهم فيما أعرضوا وكابروا؛ استأنف استفهاما على طريقة الإنكار استقصاء في الإعذار لهم فقال : أتشهدون أنتم على ما أصررتم عليه أنّ مع الله آلهة أخرى كما شهدت أنا على ما دعوتكم اليه، والمقرّر عليه هنا أمر ينكرونه بدلالة المقام.

وإنّما جعل الاستفهام المستعمل في الإنكار عن الخبر الموكّد بـ«إنّ» ولام الابتداء ليفيد أنّ شهادتهم هذه ممّا لا يكاد يصدّق السامعون أنّهم يشهدونها لاستبعاد صدورها من عقلاء، فيحتاج المخبر عنهم بها الى تأكيد خبره بمؤكّديْن فيقول : إنّهم ليشهدون أنّ مع الله آلهة أخرى، فهنالك يحتاج مخاطبهم بالإنكار الى إدخال أداة الاستفهام الإنكاري على الجملة التي من شأنها أن يحكى بها خبرهم، فيفيد مثلُ هذا التركيب إنكارين : أحدهما صريح بأداة الانكار، والآخر كنائي بلازم تأكيد الإخبار لغرابة هذا الزعم بحيث يشكّ السامع في صدوره منهم.

ومعنى « لتشهدون » لتدّعونا دعوى تحقّقونها تحقيقا يشبه الشهادة على أمر محقّق الوقوع، فإطلاق « تشهدون » مشاكلة لقوله « قل الله شهيد بيني وبينكم ».

والآلهة جمع إله، وأجري عليه الوصف بالتأنيث تنبيها على أنّها لا تعقل فإنّ جمع غير العاقل يكون وصفه كوصف الواحدة المؤنّثة.

وقوله « قل لا أشهد » جواب للاستفهام الذي في قوله « أإنّكم لتشهدون » لأنّه بتقدير : قل أإنّكم، ووقعت المبادرة بالجواب بتبرّيء المتكلّم من أن يشهد بذلك لأنّ جواب المخاطبين عن هذا السؤال معلوم من حالهم أنّهم مقرّون به فأعرض عنهم بعد سؤالهم كأنّه يقول : دعْنا من شهادتكم وخذوا شهادتي فإنّي لا أشهد بذلك.

ونظير هذا قوله تعالى « فإن شهدوا فلا تشهد معهم » .

وجملة «قل إنّما هو إله واحد» بيان لجملة «لا أشهد» فلذلك فصلت لأنّها بمنزلة عطف البيان، لأنّ معنى لا أشهد بأنّ معه آلهة هو معنى أنّه إله واحد، وأعيد فعل القول لتأكيد التبليغ.

وكلمة (إنّما) أفادت الحصر، أي هو المخصوص بالوحدانية. ثم بالغ في إثبات ذلك بالتبرّيء من ضدّه بقوله «وإنّني بريء ممّا تشركون». وفيه قطع للمجادلة معهم على طريقة المتاركة.

و(ما) في قوله «ممّا تشركون» يجوز كونها مصدرية، أي من إشراككم. ويجوز كونها موصولة، وهو الأظهر، أي من أصنامكم التي تشركون بها، وفيه حذف العائد المجرور لأنّ حرف الجرّ المحذوف مع العائد متعيّن تقديره بلا لبس، وذلك هو ضابط جواز حذف العائد المجرور، كقوله تعالى «أنسجد لما تأمرنا» أي بتعظيمه، وقوله تعالى «فاصدع بما تؤمر» أي بالجهر به. وظاهر كلام التسهيل أنّ هذا ممنوع، وهو غفلة من مؤلّفه اغترّ بها بعض شرّاح كتبه.

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ 20

جملة مستأنفة انتقل بها أسلوب الكلام من مخاطبة الله المشركين على لسان الرسول — صلى الله عليه وسلم — الى إخبار عامّ كسائر أخبار القرآن. أظهر الله دليلا على صدق الرسول فيما جاء به بعد شهادة الله تعالى التي في قوله «قل الله شهيد بيني وبينكم»، فإنّه لمّا جاء ذكر القرآن هنالك وقع هذا الانتقال للاستشهاد على صدق القرآن المتضمّن صدق من جاء به، لأنّه هو الآية المعجزة العامّة لدائمة. وقد علمت آنفا أنّ الواحدي ذكر أنّ رؤساء المشركين قالوا للنبيء — صلى الله عليه وسلم — قد سألنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أن ليس عندهم ذكرك ولا صفتك الى آخره؛ فإذا كان كذلك كان التعرّض لأهل الكتاب هنا إبطالا لما قالوه أنّه ليس عندهم ذكر النبيء ولا صفته، أي فهم

وأنتم سواء في جحد الحقّ. وإن لم تجعل الآية مشيرة إلى ما ذكر في أسباب النزول تعيّن أن تجعل المراد بـ«الذين آتيناهم الكتاب» بعض أهل الكتاب، وهم المنصفون منهم مثل عبد الله بن سلام ومخيريق، فقد كان المشركون يقدُرون أهل الكتاب ويثقون بعلمهم وربما اتبّع بعض المشركين دين أهل الكتاب وأقلعوا عن الشرك مثل ورقة بن نوفل، فلذلك كانت شهادتهم في معرفة صحّة الدين موثوقا بها عندهم إذا أدّوها ولم يكتموها. وفيه تسجيل على أهل الكتاب بوجوب أداء هذه الشهادة الى الناس.

فالضمير المنصوب في قوله « يعرفونه » عائد الى القرآن الذي في قوله « وأوحي إليّ هذا القرآن ». والمراد أنّهم يعرفون أنّه من عند الله ويعرفون ما تضمّنه ممّا أخبرت به كتبهم، ومن ذلك رسالة من جاء به، وهو محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما في كتبهم من البشارة به. والمراد بالذين أوتوا الكتاب علماء اليهود والنصارى كقوله تعالى « قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ».

والتشبيه في قوله «كما يعرفون أبناءهم» تشبيه المعرفة بالمعرفة. فوجه الشبه هو التحقّق والجزم بأنّه هو الكتاب الموعود به، وإنّما جعلت المعرفة المشبّه بها هي معرفة أبنائهم لأن المرء لا يضلّ عن معرفة شخص ابنه وذاته إذا لقيه وأنّه هو ابنه المعروف، وذلك لكثرة ملازمة الأبناء آباءهم عرفا.

وقيل : إنّ ضمير « يعرفونه » عائد الى التوحيد المأخوذ من قوله «إنّما هو إله واحد»، وهذا بعيد. وقيل : الضمير عائد الى النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ مع أنّه لم يجر له ذكر فيما تقدّم صريحا ولا تأويلا. ويقتضي أن يكون المخاطب غير الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو غير مناسب على أنّ في عوده إلى القرآن غنية عن ذلك مع زيادة إثباته بالحجّة وهي القرآن.

وقوله « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون » استئناف لزيادة إيضاح تصلّب المشركين وإصرارهم، فهم المراد بالذين خسروا أنفسهم كما أريدوا بنظيره السابق الواقع بعد قوله « ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ». فهذا من التكرير للتسجيل وإقامة الحجّة وقطع المعذرة، وأنّهم مصرّون على الكفر حتى ولو شهد بصدق الرسول

أهل الكتاب، كقوله « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم». وقيل : أريد بهم أهل الكتاب، أي الذين كتموا الشهادة ، فيكون « الذين خسروا » بدلا من « الذين آتيناهم الكتاب ».

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ 21 ﴾

عطف على جملة «الذين خسروا أنفسهم . فالمراد بهم المشركون مثل قوله «ومن أظلم ممّن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه ». وقد تقدّم نظيره في سورة البقرة. والمراد بافترائهم عقيدة الشرك في الجاهلية بما فيها من تكاذيب، وبتكذيبهم الآيات تكذيبهم القرآن بعد البعثة. وقد جعل الآتي بواحدة من هاتين الخصلتين أظلم الناس فكيف بمن جمعوا بينهما.

وجملة « إنّه لا يفلح الظالمون » تذييل، فلذلك فصلت، أي إذا تحقّق أنّهم لا أظلم منهم فهم غير مفلحين، لأنّه لا يفلح الظالمون فكيف بمن بلغ ظلمه النهاية، فاستغنى بذكر العلّة عن ذكر المعلول.

وموقع (إنّ) في هذا المقام يفيد معنى التعليل للجملة المحذوفة، كما تقرّر في كلام عبد القاهر. وموقع ضمير الشأن معها أفاد الاهتمام بهذا الخبر اهتمام تحقيق لتقع الجملة الواقعة تفسيرا له في نفس السامع موقع الرسوخ.

والافتراء الكذب المتعمّد. وقوله « كذبا » مصدر مؤكّد له ، وهو أعمّ من الافتراء. والتأكيد يحصل بالأعمّ، كما قدّمناه في قوله تعالى « ولكنّ الذين كفروا يفترون على الله الكذب» في سورة المائدة، وقد نفى فلاحهم فعمّ كلّ فلاح في الدنيا والآخرة، فإنّ الفلاح المعتدّ به في نظر الدين في الدنيا هو الإيمان والعمل، وهو سبب فلاح الآخرة.

﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ 22 ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟

وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ 24

عطف على جملة « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا »، أو على جملة «إنّه لا يفلح الظالمون »،فإنّ مضمون هذه الجمل المعطوفة له مناسبة بمضمون جملة « ومن أظلم» ومضمون جملة « إنّه لا يفلح الظالمون »، لأنّ مضمون هذه من آثار الظلم وآثار عدم الفلاح، ولأنّ مضمون الآية جامع للتهديد على الشرك والتكذيب ولإثبات الحشر ولإبطال الشرك.

وانتصب «يومَ» على الظرفية،وعامله محذوف، والأظهر أنّه يقدّر ممّا تدلّ عليه المعطوفات وهي : نقول، أو قالوا، أوكذّبوا، أو ضلّ، وكلّها صالحة للدلالة على تقدير المحذوف،وليست تلك الأفعال متعلّقا بها الظرف بل هي دلالة على المتعلّق المحذوف، لأنّ المقصود تهويل ما يحصل لهم يوم الحشر من الفتنة والاضطراب الناشئين عن قول الله تعالى لهم « أين شركاؤكم »،وتصوير تلك الحالة المهولة.

وقدّر في الكشاف الجواب ممّا دلّ عليه مجموع الحكاية. وتقديره : كان ما كان، وأنّ حذفه مقصود به الإبهام الذي هو داخل في التخويف. وقد سلك في هذا ما اعتاده أئمّة البلاغة في تقدير المحذوفات من الأجوبة والمتعلّقات. والأحسن عندي أنّه إنّما يصار الى ذلك عند عدم الدليل في الكلام على تعيين المحذوف وإلاّ فقد يكون التخويف والتهويل بالتفصيل أشدّ منه بالإبهام إذا كان كلّ جزء من التفصيل حاصلا به تخويف. وقدّر بعض المفسّرين : اذكر يوم نحشرهم. ولا نكتة فيه. وهنالك تقديرات أخرى لبعضهم لا ينبغي أن يعرّج عليها.

والضمير المنصوب في « نحشرهم » يعود الى « من افترى على الله كذبا » أو الى «الظالمون إذ المقصود بذلك المشركون، فيؤذن بمشركين ومشرَك بهم . وللتنبيه على أنّ الضمير عائد الى المشركين وأصنامهم جيء بقوله « جميعا » ليدلّ على قصد الشمول، فإنّ

شمول الضمير لجميع المشركين لا يتردّد فيه السامع حتى يحتاج الى تأكيده باسم الإحاطة والشمول، فتعيّن أنّ ذكر « جميعا » قصد منه التنبيه. على أنّ الضمير عائد إلى المشركين وأصنامهم، فيكون نظير قوله « ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا مكانكم أنتم وشركاؤكم» وقوله «ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله . وانتصب «جميعا» هنا على الحال من الضمير.

والمقصود من حشر أصنامهم معهم أن تظهر مذلّة الأصنام وعدم جدواها كما يحشر الغالب أسرى قبيلة ومعهم من كانوا ينتصرون به، لأنّهم لوكانوا غائبين لظنّوا أنّهم لوحضروا لشفعوا،أوأنّهم شغلوا عنهم بما هم فيه من الجلالة والنعيم، فإنّ الأسرى كانوا قد يأملون حضور شفائعهم أو من يفاديهم. قال النابغة :

يأملْن رحلة نصر وابن سيّار

وعطف «نقولُ» بـ«ثـم» لأنّ القول متأخّر عن زمن حشرهم بمهلة لأنّ حصّة انتظار المجرم ماسيحلّ به أشدّ عليه، ولأنّ في إهمال الاشتغال بهم تحقيرا لهم. وتفيد «ثم» مع ذلك الترتيب الرتبي .

وصرّح بـ«الذين أشركوا» لأنّهم بعض ما شمله الضمير، أي ثم نقول للذين أشركوا من بين ذلك الجمع.

وأصل السؤال بـ(أين) أنّه استفهام عن المكان الذي يحلّ فيه المسند اليه، نحو : أين بيتك، وأين تذهبون. وقد يسأل بها عن الشيء الذي لا مكان له، فيراد الاستفهام عن سبب عدمه، كقول أبي سعيد الخدري لمروان بن الحكم حين خرج يوم العيد فقصد المنبر قبل الصلاة « أين تقديم الصلاة ». وقد يسأل بـ(أين) عن عمل أحد كان مرجوّا منه، فإذا حضر وقته ولم يحصل منه يسأل عنه بـ(أين)، كأنّ السائل يبحث عن مكانه تنزيلا له منزلة الغائب المجهول مكانه ؛ فالسؤال بـ« أين » هنا عن الشركاء المزعومين وهم حاضرون كما دلّت عليه آيات أخرى. قال تعالى « احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله ».

والاستفهام توبيخي عمّا كان المشركون يزعمونه من أنّها تشفع لهم عند الله، أو أنّها تنصرهم عند الحاجة، فلمّا رأوها لا غناء لها قيل لهم : أين شركاؤكم، أي أين عملهم فكأنّهم غُيّب عنهم.

وأضيف الشركاء إلى ضمير المخاطبين إضافة اختصاص لأنّهم الذين زعموا لهم الشركة مع الله في الإلهية فلم يكونوا شركاء إلاّ في اعتقاد المشركين، فلذلك قيل «شركاؤكم». وهذا كقول أحد أبطال العرب لعَمرو بن معد يكرب لمّا حدّث عمرو في جمع أنّه قتله، وكان هو حاضرا في ذلك الجمع، فقال له « مَهْلا أبا ثور قتيلك يسمع »، أي المزعوم أنّه قتيلك.

ووصفوا بـ«الذين كنتم تزعمون» تكذيبا لهم ؛ وحذف المفعول الثاني لـ«تزعمون» ليعمّ كلّ ما كانوا يزعمونه لهم من الإلهية والنصر والشفاعة ؛ أمّا المفعول الأول فحذف على طريقة حذف عائد الصلة المنصوب.

والزعم : ظنّ يميل الى الكذب أو الخطأ أو لغرابته يتّهم صاحبه، فيقال : زعم، بمعنى أنّ عهدة الخبر عليه لا على الناقل، وتقدّم عند قوله تعالى «ألم تر إلى الذين يزعمون» الآية في سورة النساء. وتأتي زيادة بيان لمعنى الزعم عند قوله تعالى « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا » في سورة التغابن.

وقوله « ثم لم تكن فتنتهم » عطف على جملة « ثم نقول » و(ثم) للترتيب الرتبي وهو الانتقال من خبر إلى خبر أعظم منه.

والفتنة أصلها الاختبار، من قولهم : فتنَ الذهَب إذا اختبر خلوصه من الغلْث. وتطلق على اضطراب الرأي من حصول خوف لا يصبر على مثله، لأنّ مثل ذلك يدلّ على مقدار ثبات من يناله، فقد يكون ذلك في حالة العيش ؛ وقد يكون في البغض والحبّ ؛ وقد يكون في الاعتقاد والتفكير وارتباك الأمور. وقد تقدّم الكلام عليها عند قوله تعالى « إنّما نحن فتنة فلا تكفر » في سورة البقرة.

و«فتنتهم» هنا استثني منها « أن قالوا والله ربّنا ما كنّا مشركين »، فذلك القول إمّا أن

يكون من نوع ما استثني هو منه المحذوف في تفريغ الاستثناء، فيكون المستثنى منه من الأقوال الموصوفة بأنّها فتنة. فالتقدير : لم يكن لهم قول هو فتنة لهم إلاّ قولهم «والله ربّنا ما كنا مشركين .»

وإمّا أن يكون القول المستثنى دالاّ على فتنتهم، أي على أنّهم في فتنة حين قالوه. وأيّاما كان فقولهم « والله ربّنا ما كنّا مشركين » متضمّن أنّهم مفتونون حينئذ.

وعلى ذلك تحتمل الفتنة أن تكون بمعنى اضطراب الرأي والحيرة في الأمر، ويكون في الكلام إيجاز. والتقدير : فافتتنوا في ماذا يجيبون، فكان جوابهم أن قالوا « والله ربّنا ما كنّا مشركين» فعدل عن المقدّر الى هذا التركيب لأنّه قد علم أنّ جوابهم ذلك هو فتنتهم لأنّه أثرها ومظهرها.

ويحتمل أن يراد بالفتنة جوابهم الكاذب لأنّه يفضي الى فتنة صاحبه، أي تجريب حالة نفسه.

ويحتمل أن تكون أطلقت على معناها الأصلي وهو الاختبار. والمراد به السؤال لأنّ السؤال اختبار عمّا عند المسؤول من العلم، أو من الصدق وضدّه، ويتعيّن حينئذ تقدير مضاف، أي لم يكن جواب فتنتهم، أي سؤالهم عن حال إشراكهم إلاّ أن قالوا«والله ربّنا ما كنّا مشركين».

وقرأ الجمهور « لم تكن » ـ بتاء تأنيث حرف المضارعة ـ . وقرأه حمزة، والكسائي، ويعقوب ـ بياء المضارعة للغائبة ـ باعتبار أنّ «قالوا» هو اسم (كان).

وقرأ الجمهور « فتنتهم » ـ بالنصب ـ على أنّه خبر (كان)، فتكون (كان) ناقصة واسمها «إلاّ أن قالوا » وإنّما أخّر عن الخبر لأنّه محصور .

وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وحفص عن عاصم ـ بالرفع ـ على أنّه اسم (كان) و«أنْ قالوا» خبر (كان)، فتجعل (كان) تامّة. والمعنى لم توجد فتنة لهم إلاّ قولهم « والله ربّنا ما كنّا مشركين »، أي لم تقع فتنتهم إلاّ أن نفوْا أنّهم أشركوا.

ووجه اتّصال الفعل بعلامة مضارعة للمؤنّث على قراءة نصب « فتنتهم » هو أنّ

فاعله مؤنّث تقديرا، لأنّ القول المنسبك من (أن) وصلتها من جملة الفتنة على أحد التأويلين. قال أبو علي الفارسي : وذلك نظير التأنيث في اسم العدد في قوله تعالى « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها »،لأنّ الأمثال لمّا كانت في معنى الحسنات أنّث اسم عددها.

وقرأ الجمهور «ربّنا» ــ بالجرّ ــ على الصفة لاسم الجلالة. وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف ــ بالنصب ــ على النداء بحذف حرفه.

وذكرُهم الربّ بالإضافة الى ضميرهم مبالغة في التنصّل من الشرك، أي لا ربّ لنا غيره. وقد كذّبوا وحلفوا على الكذب جريا على سننهم الذي كانوا عليه في الحياة، لأنّ المرء يحشر على ما عاش عليه، ولأنّ الحيرة والدهش الذي أصابهم خيّل إليهم أنّهم يموّهون على الله تعالى فيتخلّصون من العقاب. ولا مانع من صدور الكذب مع ظهور الحقيقة يومئذ، لأنّ الحقائق تظهر لهم وهم يحسبون أنّ غيرهم لا تظهر له، ولأنّ هذا إخبار منهم عن أمر غائب عن ذلك اليوم فإنّهم أخبروا عن أمورهم في الدنيا.

وفي صحيح البخاري:أنّ رجلا قال لابن عباس: إنّي أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ، فذكر منها قوله « ولا يكتمون الله حديثا » وقوله «والله ربّنا ما كنّا مشركين ». فقد كتموا في هذه الآية. فقال ابن عباس : إنّ الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فيقول المشركون تعالوا نقل : ما كنّا مشركين، فيختم على أفواههم فتنطق أيديهم، فعند ذلك عرفوا أنّ الله لا يُكتم حديثا.

وقوله « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » جعل حالهم المتحدّث عنه بمنزلة المشاهد، لصدوره عمّن لا خلاف في أخباره، فلذلك أمر سامعه أو أمر الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ بما يدلّ على النظر إليه كأنّه مشاهد حاضر.

والأظهر أنّ «كيف» لمجرّد الحال غير دالّ على الاستفهام. والنظر الى الحالة هو النظر إلى أصحابها حين تكيّفهم بها. وقد تقدّمت له نظائر منها قوله تعالى « انظر كيف يفترون على الله الكذب » في سورة النساء. وجعل كثير من المفسّرين النظر هنا نظرا

قلبيا فإنّه يجيء كما يجيء فعل الرؤية فيكون معلّقا عن العمل بالاستفهام، أي تأمّل جواب قول القائل «كيف يفترون على الله الكذب» تجده جوابا واضحا بيّنا.

ولأجل هذا التحقّق من خبر حشرهم عبّر عن كذبهم الذي يحصل يوم الحشر بصيغة الماضي في قوله «كذبوا على أنفسهم». وكذلك قوله «وضلّ عنهم ماكانو يفترون».

وفعل (كذب) يعدّى بحرف (على) الى من يخبّر عنه الكاذب كذبا مثل تعديته في هذه الآية، وقول النبيء — صلى الله عليه وسلم — من كذب عليّ معتمّدا فليتبوّأ مقعده من النار»، وأمّا تعديته الى من يخبره الكاذب خبرا كذبا فبنفسه، يقال: كذبك، إذا أخبرك بكذب.

وضلّ بمعنى غاب كقوله تعالى «أإذا ضلَلْنا في الارض»، أي غيّبنا فيها بالدفن. و«ما» موصولة و «يفترون» صلتها، والعائد محذوف، أي يختلقونه وماصْدق ذلك هو شركاؤهم. والمراد: غيبة شفاعتهم ونصرهم لأنّ ذلك هو المأمول منهم فلمّا لم يظهر شيء من ذلك نُزّل حضورهم منزلة الغيبة، كما يقال: أُخِذتَ وغاب نصيرك، وهو حاضر.

﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ 25

عطف جملة ابتدائية على الجمل الابتدائية التي قبلها من قوله «الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون».

والضمير المجرور بـ«من» التبعيضية عائد الى المشركين الذين الحديث معهم وعنهم ابتداء من قوله «ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون»، أي ومن المشركين من يستمع إليك. وقد انتقل الكلام الى أحوال خاصّة عقلائهم الذين يربأون بأنفسهم عن أن يقابلوا دعوة

الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بمثل ما يقابله به سفهاؤهم من الإعراض التامّ، وقولهم «قلوبنا في أكنّة ممّا تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب». ولكن هؤلاء العقلاء يتظاهرون بالحلم والأناة والإنصاف ويخيّلون للدهماء أنّهم قادرون على مجادلة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وإبطال حججه ثم ينهون الناس عن الإيمان. روى الواحدي عن ابن عبّاس أنّه سمّى من هؤلاء أبا سفيان بن حرب، وعتبة وشيبة ابني ربيعة، وأبا جهل، والوليد بن المغيرة، والنضر بن الحارث، وأمية وأبيّا ابني خلف، اجتمعوا الى النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ يستمعون القرآن فلمّا سمعوه قالوا للنضر: ما يقول محمد فقال: والذي جعلها بيته (يعني الكعبة) ما أدري ما يقول إلاّ أنّي أرى تحرّك شفتيه فما يقول إلاّ أساطير الأولين مثل ما كنت أحدّثكم عن القرون الماضية. يعني أنّه قال ذلك مكابرة منه للحقّ وحسدا للرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ. وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى. وكان يحدّث قريشا عن أقاصيص العجم، مثل قصة (رستم) و(إسفنديار) فيستملحون حديثه، وكان صاحب أسفار الى بلاد الفرس، وكان النضر شديد البغضاء للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو الذى أهدر الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ دمه فقتل يوم فتح مكّة. وروي أنّ أبا سفيان قال لهم: إنّي لأراه حقّا. فقال له أبو جهل: كلاّ. فوصف الله حالهم بهذه الآية. وقد نفع الله أبا سفيان بن حرب بكلمته هذه، فأسلم هو دونهم ليلة فتح مكّة وثبتت له فضيلة الصحبة وصهر النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولزوجه هند بنت عتبة بن ربيعة.

و«الأكنّة» جمع كنان ـ بكسر الكاف ـ و(أفعلة) يتعيّن في (فِعال) المكسور الفاء إذا كان عينه ولامه مثلين. والكنان: الغطاء، لأنّه يكنّ الشيء، أي يستره. وهي هنا تخييل لأنّه شبّهت قلوبهم في عدم خلوص الحقّ اليها بأشياء محجوبة عن شيء. وأثبتت لها الأكنّة تخييلا، وليس في قلب أحدهم شيء يشبه الكنان.

وأسند جعل تلك الحالة في قلوبهم إلى الله تعالى لأنّه خلقهم على هذه الخصلة الذميمة والتعقّل المنحرف، فهم لهم عقول وإدراك لأنّهم كسائر البشر، ولكن أهواءهم تخيّر لهم المنع من اتّباع الحقّ، فلذلك كانوا مخاطبين بالإيمان مع أنّ الله يعلم أنّهم

لا يؤمنون إذ كانوا على تلك الصفة، على أنّ خطاب التكليف عامّ لا تعيين فيه لأناس ولا استثناء فيه لأناس. فالجعل بمعنى الخلق وليس للتحويل من حال الى حال. وقد مات المسمّون كلّهم على الشرك عدا أبا سفيان فإنّه شهد حينئذ بأنّ ما سمعه حقّ، فدلّت شهادته على سلامة قلبه من الكنان.

والضمير المنصوب في «أن يفقهوه» عائد الى القرآن المفهوم من قوله «يستمع اليك». وحذف حرف الجرّ. والتقدير: من أن يفقهوه، ويتعلّق بـ«أكنّة» لما فيه من معنى المنع، أي أكنّة تمنع من أن يفهموا القرآن.

والوَقر – بفتح الواو – الصمم الشديد و فعله كوعد ووجد يستعمل قاصرا، يقال: وقرت أذنه، ومتعدّيا يقال: وقر الله أذنه فوقرت. والوقر مصدر غير قياسي لـ(وقرت) أذنه، لأنّ قياس مصدره تحريك القاف، وهو قياسي لـ(وقر) المتعدّي، وهو مستعار لعدم فهم المسموعات. جعل عدم الفهم بمنزلة الصمم ولم يذكر للوقر متعلّق يدلّ على الممنوع بوقر آذانهم لظهور أنّه من أن يسمعوه، لأنّ الوقر مؤذن بذلك، ولأنّ المراد السمع المجازي وهو العلم بما تضمّنه المسموع.

وقوله «على قلوبهم»، وقوله «في آذانهم» يتعلّقان بـ«جعلنا». وقدّم كلّ منهما على مفعول «جعلنا» للتنبيه على تعلّقه به من أول الأمر.

فإن قلت: هل تكون هاته الآية حجّة للذين قالوا من علمائنا: إنّ إعجاز القرآن بالصَّرْفة، أي أعجز الله المشركين عن معارضته بأن صرفهم عن محاولة المعارضة لتقوم الحجّة عليهم، فتكون الصرفة من جملة الأكنّة التي جعل الله على قلوبهم.

قلت: لم يحتجّ بهذه الآية أصحاب تلك المقالة لأنّك قد علمت أنّ الأكنّة تخييل وأنّ الوقر استعارة وأنّ قول النضر (ما أدري ما أقول)، بهتان ومكابرة، ولذلك قال الله تعالى «وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها».

وكلمة «كلّ» هنا مستعملة في الكثرة مجازا لتعذّر الحقيقة سواء كان التعذّر عقلا كما في هذه الآية، وقوله تعالى «فلا تميلوا كلّ الميل»، وذلك أنّ الآيات تنحصر أفرادها

لأنّها أفـراد مقدّرة تظهر عند تكوينها إذ هي من جنس عامّ. أم كان التعذّر عادة كقول النابغة :

بهـا كـلّ ذيّال وخنســاء ترعـوي الى كلّ رجّاف من الـرّمـل فارد

فإنّ العادة تحيل اجتماع جميع بقر الوحش في هذا الموضع.

فيتعذّر أن يرى القوم كلّ أفراد ما يصحّ أن يكون آية، فلذلك كان المراد بـ«كلّ» معنى الكثرة الكثيرة، كما تقدّم في قوله تعالى «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكلّ آية» في سورة البقرة.

و(حتى) حرف موضوع لإفادة الغاية، أي أنّ ما بعدها غاية لما قبلها. وأصل (حتى) أن يكون حرف جرّ مثل (إلى) فيقع بعده اسم مفرد مدلوله غاية لما قبل (حتّى). وقد يعدل عن ذلك ويقع بعد (حتّى) جملة فتكون (حتّى) ابتدائية، أي تؤذن بابتداء كلام مضمونه غاية لكلام قبل (حتى). ولذلك قال ابن الحاجب في الكافية : إنّها تفيد السببية، فليس المعنى أنّ استماعهم يمتدّ الى وقت مجيئهم ولا أنّ جعل الأكنّة على قلوبهم والوقر في آذانهم يمتدّ الى وقت مجيئهم، بل المعنى أن يتسبّب على استماعهم بدون فهم. وجعل الوقر على آذانهم والأكنّة على قلوبهم أنّهم إذا جاءوك جادلوك .

وسميّت «حتى» ابتدائية لأنّ ما بعدها في حكم كلام مستأنف استئنافا ابتدائيا. ويأتي قريب من هذا عند قوله « قد خسر الذين كذّبوا بلقاء الله حتّى إذا جاءتهم الساعة بغتة» في هذه السورة، وزيادة تحقيق لمعنى (حتّى) الابتدائية عند قوله تعالى «فمن أظلم من افترى على الله كذبا – الى قوله – حتى إذا جاءتهم رسلنا » الخ في سورة الأعراف.

و«إذا» شرطية ظرفية. و«جاءوك» شرطها، وهو العامل فيها. وجملة « يجادلونك » حال مقدّرة من ضمير «جاءوك » أي جاءوك مجادلين، أي مقدّرين المجادلة معك يظهرون لقومهم أنّهم أكفّاء لهذه المجادلة.

وجملة « يقول » جواب «إذا»، وعدل عن الإضمار الى الإظهار في قوله « يقول

الذين كفروا » لزيادة التسجيل عليهم بالكفر ،وأنّهم ما جاءوا طالبين الحقّ كما يدّعون ولكنّهم قد دخلوا بالكفر وخرجوا به فيقولون «إن هذا إلاّ أساطير الأولين» ، فهم قد عدلوا عن الجدل الى المباهتة والمكابرة.

والأساطير جمع أسطورة – بضم الهمزة وسكون السين – وهي القصّة والخبر عن الماضين. والأظهر أنّ الأسطورة لفظ معرّب عن الرومية : أصله إسطوريَا – بكسر الهمزة – وهو القصّة. ويدلّ لذلك اختلاف العرب فيه، فقالوا : أسطورة وأسطيرة وأسطور وأسطير، كلّها – بضم الهمزة – وإسطارة وإسطار – بكسر الهمزة –. والاختلاف في حركات الكلمة الواحدة من جملة أمارات التعريب. ومن أقوالهم : أعجميّ فالعب به ما شئت ». وأحسن الألفاظ لها أُسطورة لأنّها تصادف صيغة تفيد معنى المفعول، أي القصّة المسطورة. وتفيد الشهرة في مدلول مادّتها مثل الأعجوبة والأحدوثة والأكرومة. وقيل: الأساطير اسم جمع لا واحد له مثل أبابيل وعباديد وشَمَاطيط. وكان العرب يطلقونه على ما يتسامر الناس به من القصص والأخبار على اختلاف أحوالها من صدق وكذب. وقد كانوا لايميّزون بين التواريخ والقصص والخرافات فجميع ذلك مرمي بالكذب والمبالغة. فقولهم « إن هذا إلاّ أساطير الاولين». يحتمل أنّهم أرادوا نسبة أخبار القرآن الى الكذب على ما تعارفوه من اعتقادهم في الأساطير. ويشتمل أنّهم أرادوا أنّ القرآن لايخرج عن كونه مجموع قصص وأساطير، يعنون أنّه لا يستحقّ أن يكون من عند الله لأنّهم لقصور أفهامهم أو لتجاهلهم يعرضون عن الاعتبار المقصود من تلك القصص ويأخذونها بمنزلة الخرافات التي يتسامر الناس بها لتقصير الوقت. وسيأتي في سورة الأنفال أنّ من قال ذلك النضر بن الحارث، وأنّه كان يمثّل القرآن بأخبار (رستم) و(اسفنديار).

﴿ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـــؤَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ 26﴾

عطف على جملة « ومنهم من يستمع اليك »،والضميران المجروران عائدان الى القرآن المشار إليه باسم الإشارة في قولهم «إن هذا إلاّ أساطير الأولين». ومعنى النهي عنه النهي عن استماعه. فهو من تعليق الحكم بالذات. والمراد حالة من أحوالها يعيّنها

المقام. وكذلك الناي عنه معناه النأي عن استماعه، أي هم ينهون الناس عن استماعه ويتباعدون عن استماعه. قال النابغة :

لقد نَهَيْتُ بني ذبيانَ عن أُقُرٍ وعن تربّعهم في كلّ أصفار

يعني نهيتهم عن الرعي في ذي أقر، وهو حمى الملك النعمان بن الحارث الغسّاني.

وبين قوله « ينهون — وينأون » الجناس القريب من التمام.

والقصر في قوله «وإنْ يهلِكُون إلاّ أنْفسهم» قصر إضافي يفيد قلب اعتقادهم لأنّهم يظنّون بالنهي والنأي عن القرآن أنّهم يضرّون النبيء — صلى الله عليه وسلم — لئلاّ يتّبعوه ولا يتّبعه الناس، وهم إنّما يُهلكون أنفسهم بدوامهم على الضلال وبتضليل الناس، فيحملون أوزارهم وأوزار الناس، وفي هذه الجملة تسلية للرسول — عليه الصلاة والسلام — وأنّ ما أرادوا به نكايته إنّما يضرّون به أنفسهم.

وأصل الهلاك الموت. ويطلق على المضرّة الشديدة لأنّ الشائع بين الناس أنّ الموت أشدّ الضرّ. فالمراد بالهلاك هنا ما يلقونه في الدنيا من القتل والمذّلة عند نصر الاسلام وفي الآخرة من العذاب.

والنأي: البعد. وهو قاصر لا يتعدّى الى مفعول إلاّ بحرف جرّ ،وما ورد متعدّيا بنفسه فذلك على طريق الحذف والإيصال في الضرورة.

وعقّب قوله « وإن يهلكون إلاّ أنفسهم » بقوله « وما يشعرون » زيادة في تحقيق الخطأ في اعتقادهم، وإظهارا لضعف عقولهم مع أنّهم كانوا يعدّون أنفسهم قادة للناس، ولذلك فالوجه أن تكون الواو في قوله « وما يشعرون » للعطف لا للحال ليفيد ذلك كون ما بعدها مقصودا به الإخبار المستقلّ لأنّ الناس يعُدّونهم أعظم عقلائهم.

﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَـٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ [27] بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ [28]﴾

الخطاب للرسول - عليه الصلاة والسلام - لأنّ في الخبر الواقع بعده تسلية له عمّا تضمّنه قوله « وهم ينهون عنه وينأون عنه » فإنّه ابتدأ فعقّبه بقوله « وإن يهلكون إلاّ أنفسهم » ثم أردفه بتمثيل حالهم يوم القيامة . ويشترك مع الرسول في هذا الخطاب كلّ من يسمع هذا الخبر.

و«لو» شرطية، أي لو ترى الآن، و«إذ» ظرفية، ومفعول « ترى » محذوف دلّ عليه ضمير « وقفوا»، أي لو تراهم، و«وقفوا» ماض لفظا والمعنيّ به الاستقبال، أي إذ يوقفون. وجيء فيه بصيغة الماضي للتنبيه على تحقيق وقوعه لصدوره عمّن لا خلاف في خبره.

ومعنى « وقفوا على النار» أبلغوا اليها بعد سير إليها، وهو يتعدّى بـ(على). والاستعلاء المستفاد بـ(على) مجازي معناه قوّة الاتّصال بالمكان، فلا تدلّ (على) على أنّ وقوفهم على النار كان من أعلى النار. وقد قال تعالى «ولو ترى إذ وقفوا على ربّهم»، وأصله من قول العرب : وقفت راحلتي على زيد، أي بلغت اليه فحبسْت ناقتي عن السير. قال ذو الرمّة :

وقفتُ على ربع لميّـــة نـاقتي فما زلتُ أبكي عنده وأخاطبه

فحذفوا مفعول (وقفت) لكثرة الاستعمال. ويقال : وقفه فوقف، ولا يقال : أوقفه بالهمزة.

وعطف عليه « فقالوا » بالفاء المفيدة للتعقيب، لأنّ ما شاهدوه من الهول قد علموا أنّه جزاء تكذيبهم بإلهام أوقعه الله في قلوبهم أو بإخبار ملائكة العذاب، فعجّلوا فتمنّوا أن يرجعوا.

وحرف النداء في قولهم « يا ليتنا نردّ » مستعمل في التحسّر، لأنّ النداء يقتضي بُعد المنادى، فاستعمل في التحسّر لأنّ المتمنّى صار بعيدا عنهم، أي غير مفيد لهم، كقوله تعالى « أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله ».

ومعنى «نردّ» نرجع الى الدنيا ؛ وعطف عليه « ولا نكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين » برفع الفعلين بعد(لا)النافية في قراءة الجمهور عطفا على « نُردّ »، فيكون

من جملة ما تمنّوه، ولذلك لم ينصب في جواب التمنّي إذ ليس المقصود الجزاء، ولأنّ اعتبار الجزاء مع الواو غير مشهور، بخلافه مع الفاء لأنّ الفاء متأصّلة في السببية. والردّ غير مقصود لذاته وإنّما تمنّوه لما يقع معه من الإيمان وترك التكذيب. وإنّما قدّم في الذكر ترك التكذيب على الإيمان لأنّه الأصل في تحصيل المتمنّى على اعتبار الواو للمعية واقعة موقع فاء السببية في جواب التمنّي.

وقرأه حمزة والكسائي «ولا نكذّبَ–ونكونَ»–بنصب الفعلين–، على أنّهما منصوبان في جواب التمنّي. وقرأ ابن عامر «ولا نكذّبُ» – بالرفع – كالجمهور، على معنى أنّ انتفاء التكذيب حاصل في حين كلامهم، فليس بمستقبل حتى يكون بتقدير (أن) المفيدة للاستقبال. وقرأ «ونكونَ» – بالنصب – على جواب التمنّي، أي نكون من القوم الذين يعرفون بالمؤمنين . والمعنى لايختلف.

وقوله « بل بدا لهم ماكانوا يخفون من قبل» إضراب عن قولهم «ولا نكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين». والمعنى بل لأنّهم لم يبق لهم مطمع في الخلاص.

وبدا الشيء ظهر. ويقال : بدا له الشيء إذا ظهر له عيانا. وهو هنا مجاز في زوال الشكّ في الشيء، كقول زهير :

بدا ليَ أنّي لستُ مدرك ما مضى ولا سابقٍ شيئا إذا كان جائيا

ولمّا قوبل « بدا لهم » في هذه الآية بقوله « ماكانوا يخفون » علمنا أنّ البداء هو ظهور أمر في أنفسهم كانوا يخفونه في الدنيا، أي خطر لهم حينئذ ذلك الخاطر الذي كانوا يخفونه، أي الذي كان يبدو لهم، أي يخطر ببالهم وقوعه فلا يُعلنون به فبدا لهم الآن فأعلنوا به وصرّحوا مُعترفين به. ففي الكلام احتباك، تقديره : بل بدا لهم ما كان يبدو لهم في الدنيا فأظهروه الآن وكانوا يخفونه. وذلك أنّهم كانوا يخطر لهم الإيمان لما يرون من دلائله أو من نصر المؤمنين فيصدّهم عنه العناد والحرص على استبقاء السيادة والأنفة من الاعتراف بفضل الرسول وبسبق المؤمنين الى الخيرات قبلهم، وفيهم ضعفاء القوم وعبيدهم، كما ذكرناه عند قوله تعالى « ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي » في هذه السورة ، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى « ربما

يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين » في سورة الحجر. وهذا التفسير يغني عن الاحتمالات التي تحيّر فيها المفسّرون وهي لا تلائم نظم الآية، فبعضها يساعده صدرُها وبعضها يساعدُه عجزها وليس فيها ما يساعده جميعها.

وقوله « ولو رُدّوا لعادوا لما نهوا عنه » ارتقاء في إبطال قولهم حتى يكون بمنزلة التسليم الجدلي في المناظرة، أي لو أجيبت أمنيتهم وردّوا الى الدنيا لعادوا للأمر الذي كان النبيء ينهاهم عنه، وهو التكذيب وإنكار البعث، وذلك لأنّ نفوسهم التي كذّبت فيما مضى تكذيب مكابرة بعد إتيان الآيات البيّنات، هي النفوس التي أرجعت إليهم يوم البعث فالعقل العقل والتفكير التفكير، وإنّما تمنّوا ما تمنّوا من شدّة الهول فتوهّموا التخلّص منه بهذا التمنّي فلو تحقّق تمنّيهم وردّوا واستراحوا من ذلك الهول لغلبت أهواؤهم رشدَهم فنسوا ما حلّ بهم ورجعوا الى ما ألفوا من التكذيب والمكابرة.

وفي هذا دليل على أنّ الخواطر الناشئة عن عوامل الحسّ دون النظر والدليل لا قرار لها في النفس ولا تسير على مقتضاها إلاّ ريثما يدوم ذلك الإحساس فإذا زال زال أثره، فالانفعال به يشبه انفعال العجماوات من الزّجر والسّوط ونحوهما. ويزول بزواله حتّى يعاوده مثلُه.

وقوله « وإنّهم لكاذبون » تذييل لما قبله. جيء بالجملة الاسمية الدالّة على الدوام والثبات، أي أنّ الكذب سجيّة لهم قد تطبّعوا عليها من الدنيا فلا عجب أن يتمنّوا الرجوع ليؤمنوا فلو رجعوا لعادوا لما كانوا عليه فإنّ الكذب سجيّتهم. وقد تضمّن تمنّيهم وعدا، فلذلك صحّ إدخاله في حكم كذبهم دخول الخاصّ في العامّ، لأنّ التذييل يؤذن بشمول ما ذيّل به وزيادة. فليس وصفهم بالكذب بعائد الى التمنّي بل الى ما تضمّنه من الوعد بالإيمان وعدم التكذيب بآيات الله.

﴿ وَقَالُوٓاْ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾

يجوز أن يكون عطفا على قوله « لعادوا لما نُهوا عنه » فيكون جواب «لوْ»، أي

لو ردّوا لكذّبوا بالقرآن أيضا، ولكذّبوا بالبعث كما كانوا مدّة الحياة الأولى. ويجوز أن تكون الجملة عطفت على جملة « يقول الذين كفروا إن هذا إلاّ أساطير الأولين »، ويكون ما بين الجملتين اعتراضا يتعلّق بالتكذيب للقرآن.

وقوله «إنْ هي» (إن) نافية للجنس، والضمير بعدها مبهم يفسّره ما بعد الاستثناء المفرّغ. قصد من إبهامه الإيجاز اعتمادا على مفسّره، والضمير لمّا كان مفسّرا بنكرة فهو في حكم النكرة، وليس هو ضمير قصّة وشأن، لأنّه لا يستقيم معه معنى الاستثناء، والمعنى إنْ الحياةُ لنا إلاّ حياتُنا الدنيا، أي انحصر جنس حياتنا في حياتنا الدنيا فلا حياة لنا غيرها فبطلت حياة بعد الموت، فالاسم الواقع بعد (إلاّ) في حكم البدل من الضمير.

وجملة « وما نحن بمبعوثين » نفي للبعث، وهو يستلزم تأكيد نفي الحياة غير حياة الدنيا، لأنّ البعث لا يكون إلاّ مع حياة. وإنّما عطفت ولم تفصل فتكونَ موكّدة للجملة قبلها لأنّ قصدهم إبطال قول الرّسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنّهم يحيْون حياة ثانية، وقولَه تارة أنّهم مبعوثون بعد الموت، فقصدوا إبطال كلّ باستقلاله.

﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَـٰذَا بِالْحَقِّ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ 30﴾

لمّا ذكر إنكارهم البعث أعقبه بوصف حالهم حين يحشرون الى الله، وهو حال البعث الذي أنكروه.

والقول في الخطاب وفي معنى « وقفوا » وفي جواب «لو» تقدّم في نظريتها آنفا. وتعليق « على ربّهم » بـ« وقفوا » تمثيل لحضورهم المحشر عند البعث. شبّهت حالهم في الحضور للحساب بحال عبد جنى فقُبض عليه فوُقف بين يدي ربّه. وبذلك تظهر مزية التعبير بلفظ « ربّهم » دون اسم الجلالة.

وجملة « قال أليس هذا بالحقّ » استئناف بياني، لأنّ قوله « ولو ترى إذ وقفوا »

قد آذن بمشهد عظيم مهول فكان من حقّ السامع أن يسأل :ماذا لقوا من ربّهم، فيجاب : « قال أليس هذا بالحقّ » الآية.

والإشارة الى البعث الذي عاينوه وشاهدوه. والاستفهام تقريري دخل على نفي الأمر المقرّر بـه لاختبار مقدار إقرار المسؤول، فلذلك يُسأل عن نفي ما هو واقع لأنّه إن كان له مطمع في الإنكار تذرّع إليه بالنفي الواقع في سؤال المقرِّر. والمقصود : أهذا حقّ، فإنّهم كانوا يزعمونه باطلا. ولذلك أجابوا بالحرف الموضوع لإبطال ما قبله وهو «بَلَى» فهو يُبطل النفي فهو إقرار بوقوع المنفي، أي بلى هو حقّ، وأكّدوا ذلك بالقسم تحقيقا لاعترافهم للمعترف به لأنّه معلوم لله تعالى، أي نقرّ ولا نشكّ فيه فلذلك نقسم عليه.
وهذا من استعمال القسم لتأكيد لازم فائدة الخبر.

وفُصل «قال فذوقوا العذاب »على طريقة فصل المحاورات. والفاء للتفريع عن كلامهم، أوفاء فصيحة، أي إذ كان هذا الحقّ فذوقوا العذاب على كفركم، أي بالبعث.

والباء سببية، و«ما» مصدرية، أي بسبب كفركم، أي بهذا. وذوْق العذاب استعارة لإحساسه، لأنّ الذوق أقوى الحواسّ المباشرة للجسم، فشبّه به إحساس الجلد.

﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُواْ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾ 31.

استئناف للتعجيب من حالهم حين يقعون يوم القيامة في العذاب على ما استداموه من الكفر الذي جرّأهم على استدامته اعتقادهم نفي البعث فذاقوا العذاب لذلك، فتلك حالة يستحقّون بها أن يقال فيهم : قد خسروا وخابوا.

والخسران تقدّم القول فيه عند قوله تعالى « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون » في هذه السورة.

والخسارة هنا حرمان خيرات الآخرة لا الدنيا.

والذين كذّبوا بلقاء الله هم الذين حكي عنهم بقوله « وقالوا إن هي إلاّ حياتنا الدنيا » فكان مقتضى الظاهر الإضمار تبعا لقوله «ولو ترى إذ وقفوا على النار» وما بعده، بأن يقال : قد خسروا، لكن عُدل الى الإظهار ليكون الكلام مستقلاّ وليبنى عليه ما في الصلة من تفصيل بقوله « حتّى إذا جاءتهم الساعة بغتة » الخ.

ولقاء الله هو ظهور آثار رضاه وغضبه دون تأخير ولا إمهال ولا وقاية بأسباب عادية من نظام الحياة الدنيا، فلمّا كان العالم الأخروي وهو ما بعد البعث عالم ظهور الحقائق بآثارها دون موانع، وتلك الحقائق هي مراد الله الأعلى الذي جعله عالم كمال الحقائق، جعل المصير إليه مماثلا للقاء صاحب الحق بعد الغيبة والاستقلال عنه زمانا طويلا، فلذلك سمّي البعث ملاقاة الله، ولقاء الله ومصيرا الى الله، ومجيئا إليه، في كثير من الآيات والألفاظ النبوية، وإلاّ فإنّ الناس في الدنيا هم في قبضة تصرّف الله لو شاء لقبضهم إليه ولعجّل اليهم جزاءهم. قال تعالى « ولو يعجّل الله للنّاس الشرّ استعجالهم بالخير لقضي اليهم أجلهم ». ولكنّه لمّا أمهلهم واستدرجهم في هذا العالم الدنيوي ورغّب ورهّب ووعّد وتوعّد كان حال الناس فيه كحال العبيد يأتيهم الأمر من مولاهم الغائب عنهم ويرغّبهم ويحذّرهم، فمنهم من يمتثل ومنهم من يعصي، وهم لا يلقون حينئذ جزاء عن طاعة ولا عقابا عن معصية لأنّه يملي لهم ويؤخّرهم، فإذا طوى هذا العالم وجاءت الحياة الثانية صار الناس في نظام آخر، وهو نظام ظهور الآثار دون ريث، قال تعالى « ووجدوا ما عملوا حاضرا »، فكانوا كعبيد لقُوا ربّهم بعد أن غابوا وأمهلوا. فاللقاء استعارة تمثيلية : شبّهت حالة الخلق عند المصير الى تنفيذ وعد الله ووعيده بحالة العبيد عند حضور سيّدهم بعد غيبة ليجزيهم على ما فعلوا في مدّة المغيب. وشاع هذا التمثيل في القرآن وكلام الرسول — صلى الله عليه وسلم —، كما قال « من أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقاءه »، وفي القرآن « ليُنْذر يومَ التّلاقِي ».

وقوله «حتّى إذا جاءتهم الساعة بغتة» (حتّى) ابتدائية، وهي لا تفيد الغاية وإنّما تفيد السببية، كما صرّح به ابن الحاجب، أي فإذا جاءتهم الساعة بغتة. ومن المفسّرين من جعل

مجيء الساعة غاية للخسران،وهو فاسد لأنّ الخسران المقصود هنا هو خسرانهم يوم القيامة، فأمّا في الدنيا ففيهم مَن لم يخسر شيئا. وقد تقدّم كلام على (حتّى) الابتدائية عند قوله تعالى « وإن يروا كلّ آيـة لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤوك يجادلونك » في هذه السورة. وسيجيء لمعنى (حتى) زيادة بيان عند قوله تعالى « فمن أظلم ممّن افترى على الله كذبا أو كذّب بآياته ـــ الى قوله ـــ حتّى إذا جاءتهم رسلنا » في سورة الأعراف.

والساعة : علَم بالغلبة على ساعة البعث والحشر.

والبغتة فعلة من البَغْت، وهو مصدر بغتَه الأمر إذا نزل به فجأة من غير ترقّب ولا إعلام ولا ظهور شبح أو نحوه. ففي البغت معنى المجيء عن غير إشعار. وهو منتصب على الحال، فإنّ المصدر يجيء حالا إذا كان ظاهرا تأويلُه باسم الفاعل، وهو يرجع إلى الإخبار بالمصدر لقصد المبالغة.

وقوله «قالوا» جواب (إذا). و«يا حسرتنا» نداء مقصود به التعجّب والتندّم، وهو في أصل الوضع نداء للحسرة بتنزيلها منزلة شخص يسمع ويُنادى ليحضُر كأنّه يقول: يا حسرة احضري فهذا أوان حضورك. ومنه قولهم : يا ليتني فعلت كذا، ويا أسفي أو يا أسفـا، كما تقدّم آنفـا.

وأضافوا الحسرة إلى أنفسهم ليكون تحسّرهم لأجل أنفسهم،فهم المتحسّرون والمتحسَّرعليهم، بخلاف قول القائل: يا حسرة، فإنّه في الغالب تحسّر لأجل غيره فهو يتحسّر لحال غيره. ولذلك تجيء معه (على) التي تدخل على الشيء المتحسّر من أجله داخلة على ما يدلّ على غير التحسّر، كقوله تعالى « يا حسرة على العباد » ، فأمّا مع (يا حسرتي،أو يا حسرتا) فإنّما تجيء(على) داخلة على الأمر الذي كان سببا في التحسّر كما هنا « على ما فرطّنا فيها ». ومثل ذلك قولهم : يا ويلي ويا ويلتي، قال تعالى « ويقولون يا ويلتنا »، فإذا أراد المتكلّم أنّ الويل لغيره قال : ويْلك، قال تعالى « ويلك آمنْ » ويقولون : ويل لك.

والحسرة: الندم الشديد، وهو التلهّف، وهي فَعْلة من حسِر يحْسَر حَسْرا، من باب فرح، ويقال: تحسّر تحسّرا. والعرب يعاملون اسم المرّة معاملة مطلق المصدر غير ملاحظين فيه معنى المرّة، ولكنّهم يلاحظون المصدر في ضمن فرد، كمدلول لام الحقيقة، ولذلك يحسن هذا الاعتبار في مقام النداء لأنّ المصدر اسم للحاصل بالفعل بخلاف اسم المرّة فهو اسم لفرد من أفراد المصدر فيقوم مقام الماهية.

و« فَرّطنَا » أضعنا. يقال: فرّط في الأمر إذا تهاون بشيء ولم يحفظه، أو في اكتسابه حتى فاته وأفلت منه. وهو يتعدّى الى المفعول بنفسه، كما دلّ عليه قوله تعالى «مافرّطنا في الكتاب من شيء». والأكثر أن يتعدّى بحرف (في) فيقال فرّط في ماله، إذا أضاعه.

و«مَا» موصولة ماصْدَقُها الأعمال الصالحة. ومفعول « فرّطنا » محذوف يعود الى «مَا». تقديره: ما فرّطناه وهم عامّ مثل معاده، أي ندمنا على إضاعة كلّ ما من شأنه أن ينفعنا ففرّطناه، وضمير « فيها » عائد الى الساعة. و«في» تعليلية، أي ما فوّتناه من الأعمال النافعة لأجل نفع هذه الساعة، ويجوز أن يكون في» للتعدية بتقدير مضاف الى الضمير، أي في خيراتها. والمعنى على ما فرطّنا في الساعة، يَعْنُونَ ما شاهدوه من نجاة ونعيم أهل الفلاح. ويجوز أن يعود ضمير « فيها » على الحياة الدنيا، فيكون «في» للظرفية الحقيقية.

وجملة « وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم » في موضع الحال من ضمير « قالوا »، أي قالوا ذلك في حال أنّهم يحملون أوزارهم فهم بين تلهّف على التفريط في الأعمال الصالحة والإيمان وبين مقاساة العذاب على الأوزار التي اقترفوها، أي لم يكونوا محرومين من خير ذلك اليوم فحسب بل كانوا مع ذلك متعبين مثقلين بالعذاب.

والأوزار جمع وِزر ــ بكسر الواو ــ، وهو الحمل الثقيل، وفعله وزَرَ يَزِرُ إذا حمل. ومنه قوله هنا «ألا ساء ما يزرون». وقوله «ولا تزر وازرة وزر أخرى».وأطلق الوزر على الذنب والجناية لثقل عاقبتها على جانيها.

وقوله « وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم » تمثيل لهيئة عنتهم من جرّاء ذنوبهم

بحال من يحمل حملا ثقيلا. وذكْر «على ظهورهم» هنا مبالغة في تمثيل الحالة، كقوله تعالى « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ». فذكر الأيدي لأنّ الكسب يكون باليد، فهو يشبه تخييل الاستعارة ولكنّه لا يتأتّى التخييل في التمثيلية لأنّ ما يذكر فيها صالح لاعتباره من جملة الهيئة، فإنّ الحمل على الظهر مؤذن بنهاية ثقل المحمول على الحامل.

ومن لطائف التوجيه وضع لفظ الأوزار في هذا التمثيل؛ فإنّه مشترك بين الأحمال الثقيلة وبين الذنوب، وهم إنّما وقعوا في هذه الشدّة من جرّاء ذنوبهم فكأنّهم يحملونها لأنّهم يعانون شدّة آلامها.

وجملة « ألا ساء ما يزرون » تذييل.

و(ألا) حرف استفتاح يفيد التنبيه للعناية بالخبر. و « ساء ما يزرون » إنشاء ذمّ. و« يزرون » بمعنى يحملون »، أي ساء ما يمثّل من حالهم بالحمْل. و « ما يزرون » فاعل « ساء ». والمخصوص بالذمّ محذوف، تقديره : حَمْلُهم.

﴿ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْأٓخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ 32﴾

لمّا جرى ذكر الساعة وما يلحق المشركين فيها من الحسرة على ما فرّطوا ناسب أن يذكّر الناس بأنّ الحياة الدنيا زائلة وأنّ عليهم أن يستعدّوا للحياة الآخرة. فيحتمل أن يكون جوابا لقول المشركين «إن هي إلاّ حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين». فتكون الواو للحال، أي تقولون إن هي إلاّ حياتنا الدنيا ولو نظرتم حقّ النظر لوجدتم الحياة الدنيا لعبا ولهوا وليس فيها شيء باق، فلعلمتم أنّ وراءها حياة أخرى فيها من الخيرات ما هو أعظم ممّا في الدنيا وإنّما يناله المتّقون، أي المؤمنون، فتكون الآية إعادة لدعوتهم الى الإيمان والتقوى، ويكون الخطاب في قوله « أفلا تعقلون » التفاتا من الحديث عنهم بالغيبة الى خطابهم بالدعوة.

ويحتمل أنّه اعتراض بالتذييل لحكاية حالهم في الآخرة، فإنّه لما حكى قولهم «يا حسرتنا على ما فرّطنا فيها» علم السامع أنّهم فرّطوا في الأمور النافعة لهم في الآخرة بسبب الانهماك في زخارف الدنيا، فذُيّل ذلك بخطاب المؤمنين تعريفا بقيمة زخارف الدنيا وتبشيرا لهم بأنّ الآخرة هي دار الخير للمؤمنين، فتكون الواو عطفت جملة البشارة على حكاية النذارة. والمناسبة هي التضادّ.وأيضا في هذا نداء على سخافة عقولهم إذ غرّتهم في الدنيا فسوّل لهم الاستخفاف بدعوة الله الى الحق. فيجعل قوله « أفلا تعقلون » خطابا مستأنفا للمؤمنين تحذيرا لهم من أن تغرّهم زخارف الدنيا فتلهيهم عن العمل للآخرة.

وهذا الحكم عامّ على جنس الحياة الدنيا، فالتعريف في الحياة تعريف الجنس، أي الحياة التي يحياها كلّ أحد المعروفة بالدنيا، أي الأولى والقريبة من الناس، وأطلقت الحياة الدنيا على أحوالها، أو على مدّتها.

واللعب: عمل أو قول في خفّة وسرعة وطيش ليست له غاية مفيدة بل غايته إراحة البال وتقصير الوقت واستجلاب العقول في حالة ضعفها كعقل الصغير وعقل المتعب، وأكثره أعمال الصبيان. قالوا ولذلك فهو مشتقّ من اللّعاب، وهو ريق الصبي السائل. وضدّ اللعب الجِدّ.

واللهو ما يشتغل به الإنسان ممّا ترتاح إليه نفسه ولا يتعب في الاشتغال به عقله، فلا يطلق إلاّ على ما فيه استمتاع ولذّة وملائمة للشهوة.

وبين اللهو واللعب العموم والخصوص الوجهي. فهما يجتمعان في العمل الذي فيه ملاءمة ويقارنه شيء من الخفّة والطيش كالطرب واللهو بالنساء. وينفرد اللعب في لعب الصبيان. وينفرد اللهو في نحو الميسر والصيد.

وقد أفادت صيغة «وما الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو» قصر الحياة على اللعب واللهو، وهو قصر موصوف على صفة.والمراد بالحياة الأعمال التي يحبّ الإنسان الحياة لأجلها . لأنّ الحياة مدّة وزمن لا يقبل الوصف بغير أوصاف الأزمان من طول أو قصر،

وتحديد أو ضدّه، فتعيّن أنّ المراد بالحياة الأعمال المظروفة فيها. واللعب واللهو في قوة الوصف، لأنّهما مصدران أريد بهما الوصف للمبالغة، كقول الخنساء:

فإنّما هي إقبال وإدبار

وهذا القصر ادّعائي يقصد به المبالغة، لأنّ الأعمال الحاصلة في الحياة كثيرة، منها اللهو واللعب، ومنها غيرهما، قال تعالى « إنّما الحياة الدنيا لعب ولَهْو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد». فالحياة تشتمل على أحوال كثيرة منها الملائم كالأكل واللذات، ومنها المؤلم كالأمراض والأحزان، فأمّا المؤلمات فلا اعتداد بها هنا ولا التفات اليها لأنّها ليست ممّا يرغب فيه الراغبون، لأنّ المقصود من ذكر الحياة هنا ما يحصل فيها ممّا يحبّها الناس لأجله، وهو الملائمات .

وأمّا الملائمات فهي كثيرة، ومنها ما ليس بلعب ولهو، كالطعام والشراب والتدفّيء في الشتاء والتبرّد في الصيف وجمع المال عند المولع به وقرى الضيف ونكاية العدوّ وبذل الخير للمحتاج ، إلاّ أنّ هذه لمّا كان معظمها يستدعي صرف همّة وعمل كانت مشتملة على شيء من التعب وهو منافر. فكان معظم ما يحبّ الناس الحياة لأجله هو اللهو واللعب، لأنّه الأغلب على أعمال الناس في أول العمر والغالبُ عليهم فيما بعد ذلك. فمن اللعب المزاح ومغازلة النساء، ومن اللهو الخمر والميسر والمغاني والأسمار وركوب الخيل والصيد.

فأمّا أعمالهم في القربات كالحجّ والعمرة والنذر والطواف بالأصنام والعتيرة ونحوها فلأنّها لمّا كانت لا اعتداد بها بدون الإيمان كانت ملحقة باللعب، كما قال تعالى « وما كان صلاتُهم عند البيت إلاّ مكاء وتصدية»، وقال « الذين اتّخذوا دينهم لَهَوا ولعبا وغرّتهم الحياة الدنيا ».

فلا جرم كان الأغلب على المشركين والغالب على الناس اللعب واللهو إلاّ من آمن وعمل صالحا. فلذلك وقع القصر الادّعائي في قوله « وما الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو ».

وعقّب بقوله « وللدّار الآخرة خير للذين يتّقون»، فعلم منه أنّ أعمال المتّقين في

الدنيا هي ضدّ اللعب واللهو، لأنّهم جعلت لهم دار أخرى هي خير، وقد علم أنّ الفوز فيها لا يكون إلاّ بعمل في الدنيا فأنتج أنّ عملهم في الدنيا ليس اللهو واللعب وأنّ حياة غيرهم هي المقصورة على اللهو واللعب.

والدار محلّ إقامة الناس، وهي الارض التي فيها بيوت الناس من بناء أو خيام أو قباب. والآخرة مؤنّثُ وصف الآخِر – بكسر الخاء – وهو ضدّ الأول، أي مقرّ الناس الأخير الذي لا تحوّل بعده.

وقرأ جمهور العشرة « وللدار » – بلامين – لام الابتداء ولام التعريف، وقرأوا « الآخرة » – بالرفع –. وقرأ ابن عامر «ولَدارُ الآخرة» – بلام الابتداء فقط وبإضافة دار منكّرة الى الآخرة – فهو من إضافة الموصوف الى الصفة، كقولهم: مسجد الجامع، أو هو على تقدير مضاف تكون «الآخرة» وصفا له. والتقدير: دار الحياة الآخرة.

و« خَيْـر » تفضيل على الدنيا باعتبار ما في الدنيا من نعيم عاجل زائل يلحق معظمه مؤاخذةٌ وعذاب.

وقوله « للذين يتّقون » تعريض بالمشركين بأنّهم صائرون الى الآخرة لكنّها ليست لهم بخير ممّا كانوا في الدنيا. والمراد بـ«الذين يتّقون» المؤمنون التابعون لما أمر الله به، كقوله تعالى «هدى للمتّقين»، فإنّ الآخرة لهؤلاء خير محض. وأمّا من تلحقهم مؤاخذة على أعمالهم السيئة من المؤمنين فلمّا كان مصيرهم بعدُ الى الجنّة كانت الآخرة خيرا لهم من الدنيـا .

وقوله « أفلا تعقلون » عطف بالفاء على جملة « وما الحياة الدنيا » الى آخرها لأنّه يتفرّع عليه مضمون الجملة المعطوفة. والاستفهام عن عدم عقلهم مستعمل في التوبيخ إن كان خطابا للمشركين، أو في التحذير إن كان خطابا للمؤمنين. على أنّه لمّا كان استعماله في أحد هذين على وجه الكناية صحّ أن يراد منه الأمران باعتبار كلا الفريقين، لأنّ المدلولات الكنائية تتعدّد ولا يلزم من تعدّدها الاشتراك، لأنّ دلالتها التزامية، على أنّنا نلتزم استعمال المشترك في معنييه.

وقرأ نافع، وابن عامر، وحفص، وأبو جعفر، ويعقوب، «أفلا تعقلون» ـ بتاء الخطاب ـ على طريقة الالتفات. وقرأه الباقون ـ بياء تحتية ـ، فهو على هذه القراءة عائد لما عاد اليه ضمائر الغيبة قبله، والاستفهام حينئذ تعجيب من حالهم.

وفي قوله : « للذين يتّقون » تأييس للمشركين.

﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيُحْزِنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ 33

استئناف ابتدائي قصدت به تسلية الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأمره بالصبر، ووعده بالنصر، وتأييسه من إيمان المتغالين في الكفر، ووعده بإيمان فرق منهم بقوله « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ـ الى قوله ـ يسمعون ». وقد تهيّأ المقام لهذا الغرض بعد الفراغ من محاجّة المشركين في إبطال شركهم وإبطال إنكارهم رسالة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ، والفراغ من وعيدهم وفضيحة مكابرتهم ابتداء من قوله « وما تأتيهم من آيـة من آيات ربّهم » الى هنـا.

و«قد» تحقيق للخبر الفعلي، فهو في تحقيق الجملة الفعلية بمنزلة (إنّ) في تحقيق الجملة الاسمية. فحرف (قد) مختصّ بالدخول على الأفعال المتصرّفـة الخبرية المثبتة المجرّدة من ناصب وجازم وحرف تنفيس، ومعنى التحقيق ملازم له. والأصحّ أنّه كذلك سواء كان مدخولها ماضيا أو مضارعا، ولا يختلف معنى (قد) بالنسبة للفعلين. وقد شاع عند كثير من النحويّين أنّ (قد) إذا دخل على المضارع أفاد تقليل حصول الفعل. وقال بعضهم : إنّه مأخوذ من كلام سيبويه، ومن ظاهر كلام الكشاف في هذه الآية. والتحقيق أنّ كلام سيبويه لا يدلّ إلاّ على أنّ (قد) يستعمل في الدلالـة على التقليل لكن بالقرينة وليست بدلالة أصلية. وهذا هو الذي استخلصتُه من كلامهم وهو المعوّل عليه عندي. ولذلك فلا فرق بين دخول (قد) على فعل المضي ودخوله على الفعل المضارع في إفادة تحقيق الحصول، كما صرّح به الزمخشري في تفسير قوله تعالى « قد يعلم ما أنتم عليه » في سورة النور. فالتحقيق يعتبر في الزمن الماضي إن

كان الفعل الذي بعد (قد) فعلَ مُضيٍّ، وفي زمن الحال أو الاستقبال إن كان الفعل بعد (قد) فعلا مضارعا مع ما يضمّ الى التحقيق من دلالة المقام، مثل تقريب زمن الماضي من الحال في نحو : قد قامت الصلاة. وهو كناية تنشأ عن التعرّض لتحقيق فعل ليس من شأنه أن يشكّ السامع في أنّه يقع، ومثل إفادة التكثير مع المضارع تبعا لما يقتضيه المضارع من الدلالة على التجدّد، كالبيت الذي نسبه سيبويه للهذلي، وحقّق ابن بري أنّه لعبيد بن الأبرص، وهو :

قَدْ أتْرُكُ القِرْنَ مُصْفَرًا أنامِلُه كأنّ أثْوَابَه مُجّتْ بِفِرْصَاد

وبيت زهير :

أخا ثقة لا تُهلك الخمرُ مالَه ولكنّه قد يهلك المالَ نائلُه

وإفادة استحضار الصورة، كقول كعب :

لَقد أقُومُ مَقاما لو يقوم به أرى وأسمعُ ما لو يسمَع الفِيلُ
لظلّ يُرعَد إلاّ أن يكون له من الرسول بإذن الله تَنْويل

أراد تحقيق حضوره لدى الرسول — صلى الله عليه وسلم — مع استحضار تلك الحالة العجيبة من الوجل المشوب بالرجاء.

والتحقيق أنّ كلام سيبويه بريء ممّا حمّلوه، وما نشأ اضطراب كلام النحاة فيه إلاّ من فهم ابن مالك لكلام سيبويه. وقد ردّه عليه أبو حيّان ردّا وجيها.

فمعنى الآية علمنا بأنّ الذي يقولونه يُحزنك محقّقا فتصبّر. وقد تقدّم لي كلام في هذه المسألة عند قوله تعالى « قد نرى تقلّب وجهك في السماء » في سورة البقرة، فكان فيه إجمال وأحلْت على تفسير آية سورة الأنعام، فهذا الذي استقرّ عليه رأيي .

وفعل «نعلم» معلّق عن العمل في مفعولين بوجود اللام.

والمراد بـ « الذي يقولون » أقوالهم الدّالة على عدم تصديقهم الرسول — صلى الله عليه وسلم —، كما دلّ عليه قوله بعده « ولقد كُذِّبَتْ رسل »، فعدل عن ذكر اسم التكذيب ونحوه الى اسم الموصول وصلته تنزيها للرسول — عليه الصلاة والسلام — عن ذكر هذا اللفظ الشنيع في جانبه تلطّفا معه.

وقرأ نافع، وأبو جعفر « لَيُحْزِنك » — بضم الياء وكسر الزاي —. وقرأه الباقون —بفتح الياء وضمّ الزاي— يُقال : أحزنت الرجل —بهمزة تعدية لفعل حَزِن، ويقال : حَزَنْتُه أيضا. وعن الخليل : أنّ حزنته، معناه جعلت فيه حُزنا كما يقال : دَهنته. وأمّا التعدية فليست إلاّ بالهمزة. قال أبو علي الفارسي : حَزَنْتُ الرجل، أكثر استعمالا، وأحزنته، أقيس. و«الذي يقولون» هو قولهم : ساحر، مجنون، كاذب، شاعر. فعدل عن تفصيل قولهم الى إجماله إيجازا أو تحاشيا عن التصريح به في جانب المنزّه عنه.

والضمير المجعول اسم (إنّ) ضمير الشأن، واللام لام القسم، وفعل « يحزنك » فعل القسم، و «الذي يقولون» فاعله، واللام في « ليحزنك » لام الابتداء، وجملة « يحزنك » خبر إنّ، وضمائر الغيبة راجعة الى«الذين كفروا»في قوله « ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون ».

والفاء في قوله « فإنّهم » يجوز أن تكون للتعليل، والمعلّل محذوف دلّ عليه قوله «قد نعلم»، أي فلا تحزنْ فإنّهم لا يُكذبونك، أي لأنّهم لا يكذبونك. ويجوز كونها للفصيحة، والتقدير : فإن كان يحزنك ذلك لأجل التكذيب فإنّهم لا يكذبونك، فالله قد سلّى رسوله — عليه الصلاة والسلام — بأن أخبره بأنّ المشركين لا يكذبونه ولكنّهم أهل جحود ومكابرة. وكفى بذلك تسلية. ويجوز أن تكون للتفريع على «قد نعلم»، أي فعلمنا بذلك يتفرّع عليه أنّا نثبّت فؤادك ونشرح صدرك بإعلامك أنّهم لا يكذبونك، وبأن نذكّرك بسنة الرسل من قبلك، ونذكّرك بأنّ العاقبة هي نصرك كما سبق في علم الله.

وقرأ نافع، والكسائي، وأبو جعفر « لا يكْذبونك »، — بسكون الكاف وتخفيف الذال —. وقرأه الجمهور —بفتح الكاف وتشديد الذال—. وقد قال بعض أئمة اللغة إنّ أكذب وكذّب بمعنى واحد، أي نسبه إلى الكذب. وقال بعضهم : أكذبه، وجده كاذبا، كما يقال :

أحمدَه، وجده محمودا. وأمّا كذّب ـ بالتشديد ـ فهو لنسبة المفعول الى الكذب. وعن الكسائي: أنّ أكذبه هو بمعنى كَذّب ما جاء به ولم ينسُب المفعول الى الكذب، وأنّ كذّبه هو نسبه الى الكذب .وهو معنى ما نقل عن الزجّاج معنى كذبتُه، قلت له : كذبتَ، ومعنى أكذبتُه، أريتُه أنّ ما أتى به كَذب .

وقوله « ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون » استدراك لدفع أن يتوهّم من قوله « لا يكذبونك» على قراءة نافع ومن وافقه أنّهم صدّقوا وآمنوا، وعلى قراءة البقية « لا يكذّبونك » أنّهم لم يصدر منهم أصل التكذيب مع أنّ الواقع خلاف ذلك، فاستدرك عليه بأنّهم يجحدون بآيات الله فيظهر حالهم كحال من ينسب الآتيَ بالآيات الى الكذب وما هم بمكذّبين في نفوسهم .

والجحد والجحود،الإنكار للأمر المعروف، أي الإنكار مع العلم بوقوع ما ينكر، فهو نفي ما يَعلم النافي ثبوته، فهو إنكار مكابرة .

وعُدل عن الإضمار الى قوله «ولكنّ الظالمين » ذمّا لهم وإعلاما بأنّ شأن الظالم الجحد بالحجّة، وتسجيلا عليهم بأنّ الظلم سجيّتهم .

وعدّي «يجحدون» بالباء كما عدّي في قوله « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » لتأكيـد تعلّق الجحد بالمجحود، كالباء في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم »، وفي قوله « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلاّ أن كذّب بها الأولون »، وقول النابغة :

لك الخير إن وارتْ بك الارض واحدا وأصبح جـَدّ النـاس يظلـع عـاثرا

ثم إنّ الجحد بآيات الله أريد به الجحد بما جاء به الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الآيات. وجحْدها إنكار أنّها من آيات الله، أي تكذيب الآتي بها في قوله: إنّها من عند الله، فآل ذلك إلى أنّهم يكذّبون الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ فكيف يجمع هذا مع قوله « فإنّهم لا يكذّبونك » على قراءة الجمهور. والذي يستخلص من سياق الآية أنّ المراد فإنّهم لا يعتقدون أنّك كاذب لأنّ الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ معروف عندهم بالصدق وكانَ يلقّب بينهم بالأمين. وقد قال النضر بن الحارث لمّا تشاورت قريش في شأن الرسول : يا معشر قريش قد كان محمد فيكم غلاما أرضاكم

فيكم وأصدقكم حديثا حتّى إذا رأيتم الشيب في صدغيه قلتم ساحر وقلتم كاهن وقلتم شاعر وقلتم مجنون ووالله ما هُو بأولئكم». ولأنّ الآيات التي جاء بها لا يمتري أحد في أنّها من عند الله، ولأنّ دلائل صدقه بيّنة واضحة ولكنّكم ظالمون.

والظالم هو الذي يجري على خلاف الحقّ بدون شبهة. فهم ينكرون الحق مع علمهم بأنّه الحق، وذلك هو الجحود. وقد أخبر الله عنهم بذلك وهو أعلم بسرائرهم. ونظيرها قوله تعالى حكاية عن قوم فرعون « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوّا » فيكون في الآية احتباك. والتقدير: فإنّهم لا يكذّبونك ولا يكذّبون الآيات ولكنّهم يجحدون بالآيات ويجحدون بصدقك، فحذف من كلٍّ لدلالة الآخر.

وأخرج الترمذي عن ناجية بن كعب التابعي أنّ أبا جهل قال للنبيء — صلى الله عليه وسلم —: لا نكذّبك ولكن نكذّب ما جئت به. فأنزل الله «فإنّهم لا يكذّبونك ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون». ولا أحسب هذا هو سبب نزول الآية. لأنّ أبا جهل إن كان قد قال ذلك فقد أراد الاستهزاء، كما قال ابن العربي في العارضة: ذلك أنّه التكذيب بما جاء به تكذيب له لا محالة، فقوله: لا نكذّبك، استهزاء بإطماع التصديق.

﴿ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِيْ الْمُرْسَلِينَ 34 ﴾

عطف على جملة « فإنّهم لا يكذّبونك » أوعلى جملة « ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون». ويجوز أن تكون الواو واو الحال من الكلام المحذوف قبل الفاء، أي فلا تحزن، أو إن أحزنك ذلك فإنّهم لا يكذّبونك والحال قد كذّبت رسل من قبلك. والكلام على كلّ تقدير تسلية وتهوين وتكريم بأنّ إساءة أهل الشرك لمحمد — عليه الصلاة والسلام — هي دون ما أساء الأقوام الى الرسل من قبله ؛ فإنّهم كذّبوا بالقول والاعتقاد وأمّا قومه فكذّبوا بالقول فقط. وفي الكلام أيضا تأسٍّ للرسول بمن قبله من الرسل.

ولام القسم لتأكيد الخبر بتنزيل الرسول – صلى الله عليه وسلم – منزلة من ذهل طويلا عن تكذيب الرسل لأنّه لمّا أحزنه قول قومه فيه كان كمن بعُد علمه بذلك. و«من قبلك» وصف كاشف لـ« رُسل» جيء به لتقرير معنى التأسّي بأنّ ذلك سنّة الرسل.

وفي موقع هذه الآية بعد التي قبلها إيماء لرجاحة عقول العرب على عقول من سبقهم من الأمم، فإنّ الأمم كذّبت رسلها باعتقاد ونطق ألسنتها، والعرب كذّبوا باللسان وأيقنوا بصدق الرسول – عليه الصلاة والسلام – بعقولهم التي لا يروج عندها الزيف.

و(ما) مصدرية، أي صبروا على التكذيب، فيجوز أن يكون قوله « وأوذوا » عطفا على « كذّبوا » وتكون جملة « فصبروا » معترضة. والتقدير : ولقد كذّبت وأوذيَت رسل فصبروا. فلا يعتبر الوقف عند قوله « على ما كذّبوا » بل يوصل الكلام الى قوله « نَصْرُنَا »، وأن يكون عطفا على «كُذّبت رسل»، أي كذّبت وأوذوا. ويفهم الصبر على الأذى من الصبر على التكذيب لأنّ التكذيب أذى فيحسن الوقف عند قوله « على ما كذّبوا ».

وقرن فعل «كذّبت» بعلامة التأنيث لأنّ فاعل الفعل إذا كان جمع تكسير يرجّح اتّصال الفعل بعلامة التأنيث على التأويل بالجماعة. ومن ثمّ جاء فعلا « فصبروا » و « كذّبوا » مقترنين بواو الجمع، لأنّ فاعليهما ضميران مستتران فرجح اعتبار التذكير.

وعطف «وأوذوا» على « كذّبت » عطف الأعمّ على الأخصّ، والأذى أعمّ من التكذيب، لأنّ الأذى هو ما يسوء ولو إساءة مّا، قال تعالى «لن يضرّكم إلاّ أذى» ويطلق على الشديد منه. فالأذى اسم اشتقّ منه آذى إذا جعل له أذى وألحقه به. فالهمزة به للجعل أو للتصيير. ومصادر هذا الفعل أذى وأذاة وأذيّة. وكلّها أسماء مصادر وليست مصادر. وقياس مصدره الإيذاء لكنّه لم يسمع في كلام العرب. فلذلك قال صاحب القاموس : لا يقال : إيذاء. وقال الراغب : يقال : إيذاء. ولعلّ الخلاف مبني على الخلاف في أنّ القياسي يصحّ إطلاقه ولو لم يسمع في كلامهم أو يتوقّف إطلاقه

على سماع نوعه من مادّته. ومن أنكر على صاحب القاموس فقد ظلمه. وأيّاما كان فالإيذاء لفظ غير فصيح لغرابته. ولقد يعدّ على صاحب الكشّاف استعماله هنا وهو ما هو في علم البلاغة.

و«حتّى» ابتدائية أفادت غاية ما قبلها، وهو التكذيب والأذى والصبر عليهما، فإنّ النصر كان بإهلاك المكذّبين المؤذين، فكان غاية للتكذيب والأذى، وكان غاية للصبر الخاصّ، وهو الصبر على التكذيب والأذى، وبقي صبر الرسل على أشياء ممّا أمر بالصبر عليه.

والإتيان في قوله « أتاهم نصرنا » مجاز في وقوع النصر بعد انتظاره، فشبّه وقوعه بالمجيء من مكان بعيد كما يجيء المنادى المنتظر. وتقدّم بيان هذا عند قوله تعالى « وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم إلاّ كانوا عنها معرضين » في هذه السورة.

وجملة « ولا مبدّل » عطف على جملة « أتاهم نصرنا ».

وكلمات الله وحيه للرسل الدّالّ على وعده إيّاهم بالنصر، كما دلّت عليه إضافة النصر الى ضمير الجلالة. فالمراد كلمات من نوع خاصّ، فلا يرد أنّ بعض كلمات الله في التشريع قد تبدّل بالنسخ ؛ على أنّ التبديل المنفي مجاز في النقض، كما تقدّم في قوله تعالى «فمَن بدّله بعد ما سَمعَه» في سورة البقرة. وسيأتي تحقيق لهذا المعنى عند قوله تعالى « وتمّت كلمات ربّك صدقا وعدلا لا مبدّل لكلماته » في هذه السورة.

وهذا تطمين للنبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ بأنّ الله ينصره كما نصر من قبله من الرسل، ويجوز أن تكون كلمات الله ما كتبه في أزله وقدره من سننه في الأمم، أي أنّ إهلاك المكذّبين يقع كما وقع إهلاك من قبلهم.

ونفي المُبدّل كناية عن نفي التبديل، أي لا تبديل، لأنّ التبديل لا يكون إلاّ من مبدّل. ومعناه: أنّ غير الله عاجز عن أنّ يبدّل مراد الله، وأن الله أراد أن لا يبدّل كلماته في هذا الشأن.

وقوله « ولقد جاءك من نبإ المرسلين » عطف على جملة « ولا مبدّل لكلمات الله »،

وهو كلام جامع لتفاصيل ما حلّ بالمكذّبين، وبكيف كان نصر الله رسله. وذلك في تضاعيف ما نزل من القرآن في ذلك.

والقول في « جاءك » كالقول في « أتاهم نصرُنا »، فهو مجاز في بلوغ ذلك وإعلام النبيء — صلى الله عليه وسلم — به.

و(مِنْ) في قوله « مِنْ نبأ » إمّا اسم بمعنى (بعض) فتكون فاعلا مضافة الى لنبأ،وهو ناظر الى قوله تعالى « منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ». والأحسن أن تجعل صفة لموصوف محذوف تقديره : لقد جاءك نَبَأٌ من نَبَأ المرسلين. والنبأ الخبر عن أمر عظيم، قال تعالى «عمّ يتساءلون عن النّبأ العظيم»، وقال « قل هو نبأ عظيم أنتم عنه معرضون»، وقال في هذه السورة «لكلّ نبإ مُسْتَقَرّ وسوف تعلمون».

﴿ وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ ﴾ 35

عطف على جملة « قد نعلم إنّه ليُحزنك الذي يقولون » ، فإنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كان يحزنه ما يقولونه فيه من التّكذيب به وبالقرآن حزَنا على جهل قومه بقدر النصيحة وإنكارهم فضيلة صاحبها، وحزنا من جرّاء الأسف عليهم من دوام ضلالهم شفقة عليهم، وقد سلاّه الله تعالى عن الحزن الأول بقوله « فإنّهم لا يكذبونك » وسلاّه عن الثاني بقوله « وإن كان كَبُر عليك إعراضهم » الآية.

و«كبُر» ككرم، كِبرا كعنب: عظمت جثّته. ومعنى«كَبُر» هنا شقّ عليك. وأصله عظم الجثّة،ثم استعمل مجازا في الأمور العظيمة الثقيلة لأنّ عظم الجثّة يستلزم الثقل، ثم استعمل مجازا في معنى(شقّ) لأنّ الثقيل يشق حمله. فهو مجاز مرسل بلزومين.

وجيء في هذا الشرط بحرف (إنْ) الذي يكثر وروده في الشرط الذي لا يظنّ

حصوله للإشارة إلى أنّ الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ ليس بمظنّة ذلك ولكنّه على سبيل الفرض.

وزيدت (كان) بعد (إنْ) الشرطية بينها وبين ما هو فعل الشرط في المعنى ليبقى فعل الشرط على معنى المضي فلا تُخلّصه (إن) الشرطيّةُ الى الاستقبال، كما هو شأن أفعال الشروط بعد (إن)، فإنّ (كان) لقوّة دلالته على المضي لا تقلبه أداة الشرط الى الاستقبال.

والإعراض المعرّف بالإضافة هو الذي مضى ذكره في قوله تعالى « وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم إلاّ كانوا عنها معرضين ». وهو حالة أخرى غير حالة التكذيب، وكلتاهما من أسباب استمرار كفرهم.

وقوله « فإن استطعت » جوابُ « إن كان كبر »، وهو شرط ثان وقع جوابا للشرط الأول. والاستطاعة: القدرة. والسين والتاء فيها للمبالغة في طاع، أي انقاد.

والابتغاء: الطلب. وقد تقدّم عند قوله تعالى « أفغير دين الله تبغون » في سورة آل عمران، أي أن تَطْلُبَ نَفَقا أو سُلّما لتبلغ الى خبايا الارض وعجائبها والى خبايا السماء. ومعنى الطلب هنا : البحث.

وانتصب «نفقا» و«سُلّما» على المفعولين لـ«تبتغي».

والنفق : سرب في الارض عميق.

والسّلّم ــ بضمّ ففتح مع تشديد اللاّم ــ آلة للارتقاء تتّخذ من حبلين غليظين متوازيين تصل بينهما أعواد أو حبال أخرى متفرّقة في عرض الفضاء الذي بين الحبلين من مساحة ما بين كلّ من تلك الأعواد بمقدار ما يرفع المرتقي إحدى رجليه الى العود الذي فوق ذلك، وتسمّى تلك الأعواد دَرَجَات. ويجعلُ طول الحبلين بمقدار الارتفاع الذي يراد الارتقاء اليه. ويسمّى السلّم مِرْقاة ومِدْرَجة.

وقد سمّوا الغرز الذي يرتقي به الراكب على رحل ناقته سُلّما. وكانوا يرتقون

بالسلّم الى النخيل للجذاذ. وربما كانت السلاليم في الدور تتّخذ من العود فتسمّى المرقاة. فأمّا الدرج المبنيّة في العَلالي فإنّها تُسَمّى سُلّما وتسمّى الدّرَجة كما ورد في حديث مقتل أبي رافع قول عبد الله بن عتيك في إحدى الروايات «حتّى انتهيت إلى درَجة لـه»، وفي رواية « حتّى أتيت السلّم أريد أن أنزل فأسقُطُ منه ».

وقوله « في الارض » صفة « نفقا » أي متغلغلا، أي عميقا. فذكر هذا المجرور لإفادة المبالغة في العمق مع استحضار الحالة وتصوير حالة الاستطاعة إذ من المعلوم أنّ النفق لا يكون إلاّ في الارض.

وأمّا قوله « في السماء » فوصف به « سُلّما »، أي كائنا في السماء، أي واصلا الى السماء. والمعنىٰ تبلغ به الى السماء. كقول الأعشى :

ورُقّيتَ أسبـاب السّمَاء بسُلّم

والمعنى : فإن استطعت أن تطلب آية من جميع الجهات للكائنات. ولعلّ اختيار الابتغاء في الارض والسماء أنّ المشركين سألوا الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ آيات من جنس ما في الارض، كقولهم « حتّى تُفجّر لنا من الارض ينبوعا »، ومن جنس ما في السماء، كقولهم « أو ترقى في السماء ».

وقوله« بآية » أي بآية يسلّمون بها، فهنالك وصف محذوف دلّ عليه قوله «إعراضهم»، أي عن الآيات التي جئتهم بها.

وجواب الشرط محذوف دلّ عليه فعل الشرط، وهو« استطعت ».

والشرط وجوابه مستعملان مجازا في التأييس من إيمانهم وإقناعهم، لأنّ الله جعل على قلوبهم أكنّة وفي آذانهم وقرا وإن يروا كلّ آيـة لا يؤمنوا بها.

ويتعيّن تقدير جواب الشرط ممّا دلّ عليه الكلام السابق، أي فأتهم بآية فإنّهم لا يؤمنون بها، كما يقول القائل للراغب في إرضاء مُلحّ : إن استطعت أن تجلب ما في في بيتك، أي فهو لا يرضى بما تقصر عنه الاستطاعة بلْهَ ما في الاستطاعة. وهو

استعمال شائع، وليس فيه شيء من اللوم ولا من التوبيخ، كما توهّمه كثير من المفسّرين.

وقوله « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» شرط امتناعي دلّ على أنّ الله لم يشأ ذلك، أي لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم عليه؛ فمفعول المشيئة محذوف لقصد البيان بعد الإبهام على الطريقة المسلوكة في فعل المشيئة إذا كان تعلّقه بمفعوله غير غريب وكان شرطا لإحدى أدوات الشرط كما هنا، وكقوله « إن يشأ يُذهبكم ».

ومعنى « لجمعهم على الهدى » لهداهم أجمعين. فوقع تفنّن في أسلوب التعبير فصار تركيبا خاصّيّا عدل به عن التركيب المشهور في نحو قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » للإشارة الى تمييز الذين آمنوا من أهل مكّة على من بقي فيها من المشركين، أي لو شاء لجمعهم مع المؤمنين على ما هدى اليه المؤمنين من قومهم.

والمعنى: لو شاء الله أن يخلقهم بعقول قابلة للحقّ لخلقهم بها فلَقَبلُوا الهدى، ولكنّه خلقهم على ما وصف في قوله « وجعلنا على قلوبهم أكنّة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا » الآية، كما تقدّم بيانه. وقد قال تعالى « ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّة واحدة »، وبذلك تعلم أنّ هذه مشيئة كليّة تكوينيّة، فلا تعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى في آخر هذه السورة « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا » الآية. فهذا من المشيئة المتعلّقة بالخلق والتكوين لا من المشيئة المتعلّقة بالأمر والتشريع. وبينهما بَوْن، سقط في مهواته من لم يقدّر له صون.

وقوله « فلا تكوننّ من الجاهلين » تذييل مفرّع على ما سبق.

والمراد « بالجاهلين » يجوز أن يكون من الجهل الذي هو ضدّ العلم، كما في قوله تعالى خطابا لنوح « إنّي أعظُك أن تكون من الجاهلين »، وهو ما حمل عليه المفسّرون هنا. ويجوز أن يكون من الجهل ضدّ الحلم، أي لا تضق صدرا بإعراضهم. وهو أنسب بقوله « وإن كان كبر عليك إعراضهم ». وإرادة كلا المعنيين ينتظم مع مفاد الجملتين: جملة « وإن كان كبر عليك إعراضهم » وجملة « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى». ومع كون هذه الجملة تذييلا للكلام السابق فالمعنى: فلا يَكْبُرْ عليك إعراضهم

ولا تضق به صدرا، وأيضا فكن عالما بأنّ الله لو شاء لجمعهم على الهدى.وهذا إنباء من الله تعالى لرسوله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ بأمر من علم الحقيقة يختصّ بحالة خاصّة فلا يطّرد في غير ذلك من مواقف التشريع.

وإنّما عدل عن الأمر بالعلم لأنّ النّهي عن الجهل يتضمّنه فيتقرّر في الذهن مرتين، ولأنّ في النهي عن الجهل بذلك تحريضا على استحضار العلم به، كما يقال للمتعلّم : لا تنس هذه المسألة. وليس في الكلام نهي عن شيء تلبّس به الرسول ـــ صلى الله عليه وسلّم ـــ كما توهّمه جمع من المفسّرين، وذهبوا فيه مذاهب لا تستبين.

﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ 36

تعليل لما أفاده قوله « وإنْ كان كَبُرَ عليك إعراضهم ـــ الى قوله ـــ فلا تكوننّ من الجاهلين » من تأييس من ولوج الدعوة الى أنفسهم، أي لا يستجيب الذين يسمعون دون هؤلاء الذين حرمهم فائدة السمع وفهم المسموع.

ومفهوم الحصر مؤذن بإعمال منطوقه الذي يؤمىء الى إرجاء بعد تأييس بأنّ الله جعل لقوم آخرين قلوبا يفقهون بها وآذانـا يسمعون بها فأولئك يستجيبون.

وقوله «يستجيب» بمعنى يجيب، فالسين والتاء زائدان للتأكيد، وقد تقدّم الكلام على هذا الفعل عند قوله تعالى «فاستجاب لهم ربّهم» في سورة آل عمران. وحذف متعلّق « يستجيب » لظهوره من المقام لأنّ المقام مقام الدعوة الى التوحيد وتصديق الرسول.

ومعنى « يسمعون » ، أنّهم يفقهون ما يلقى إليهم من الإرشاد لأنّ الضالّين كمن لا يسمع. فالمقصود سمع خاصّ وهو سمع الاعتبار.

أمّا قوله «والموتى يبعثهم الله» فالوجه أنّه مقابل لـ«الذين يسمعون»، ولذلك حسن عطف هذه الجملة على جملة « إنّما يستجيب الذين يسمعون». فمعنى الكلام: وأمّا المعرضون

عنك فهم مثل الموتى فلا يستجيبون، كقوله « إنّك لا تسمع الموتى ». فحذف من الكلام ما دلّ عليه السياق، فإنّ الذي لا يسمع قد يكون فقدان سمعه من علّة كالصمم، وقد يكون من عدم الحياة، كما قال عبد الرحمان بن الحكم الثقفي :

لقد أسمعتَ لهو ناديتَ حيّـــا ولكن لا حياة لمن تنادي

فتضمّن عطف « والموتى يبعثهم الله » تعريضا بأنّ هؤلاء كالأموات لا ترجى منهم استجابة . وتخلّص الى وعيدهم بأنّه يبعثهم بعد موتهم، أي لا يرجى منهم رجوع الى الحقّ الى أن يبعثوا، وحينئذ يلاقون جزاء كفرهم. « والموتى » استعارة لمن لا ينتفعون بعقولهم ومواهبهم في أهمّ الأشياء، وهو ما يُرضي الله تعالى. و « يبعثهم » على هذا حقيقة، وهو ترشيح للاستعارة، لأنّ البعث من ملائمات المشبّه به في العرف وإن كان الحي يخبر عنه بأنه يبعث، أي بعد موته، ولكن العرف لا يذكر البعث إلاّ باعتبار وصف المبعوث بأنّه ميّت.

ويجوز أن يكون البعث استعارة أيضا للهداية بعد الضلال تبعا لاستعارة الموت لعدم قبول الهدى على الوجهين المعروفين في الترشيح — في فن البيان — من كونه تارة يبقى على حقيقته لايقصد منه إلاّ تقوية الاستعارة، وتارة يستعار من ملائم المشبّه به الى شبهه من ملائم المشبّه، كقوله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعا ». فيكون على هذا الوجه في الكلام وعد للرسول — صلى الله عليه وسلم — بأنّ بعض هؤلاء الضالّين المكذّبين سيهديهم الله تعالى الى الاسلام، وهم من لم يسبق في علمه حرمانهم من الإيمان.

فعلى الوجه الأول يكون قوله « ثم اليه يُرْجعون » زيادة في التهديد والوعيد. وعلى الوجه الثاني يكون تحريضا لهم على الإيمان ليلقوا جزاءه حين يُرجعون الى الله. ويجوز أن يكون الوقف عند قوله تعالى « يبعثهم الله ». وتمّ التمثيل هنالك. ويكون قوله « ثم اليه يرجعون » استطرادا تُخلّص به الى قرع أسماعهم بإثبات الحشر الذي يقع بعد البعث الحقيقي، فيكون البعث في قوله «يبعثهم الله» مستعملا في حقيقته ومجازه. وقريب منه في التخلّص قوله تعالى « فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى » في سورة البقرة.

﴿ وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ 37

عطف على جملة « وإن كان كبر عليك إعراضهم » الآيات، وهذا عود الى ما جاء في أول السورة من ذكر إعراضهم عن آيات الله بقوله « وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم إلاّ كانوا عنها معرضين». ثم ذكر ما تفنّنوا به من المعاذير من قولهم « لولا أنزل عليه ملك » وقوله « وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها » أي وقالوا : لولا أنزل عليه آية، أي على وفق مقترحهم، وقد اقترحوا آيات مختلفة في مجادلات عديدة. ولذلك أجملها الله تعالى هنا اعتمادا على علمها عند الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ والمؤمنين، فقال « وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه ».

فجملة « وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه » وقع عطفها معترضا بين جملة «والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون» وجملة «وما من دابّة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه » الخ. وفي الإتيان بفعل النزول ما يدلّ على أنّ الآية المسؤولة من قبيل ما يأتي من السماء، مثل قولهم«لولا أنزل عليه ملك» وقولهم « ولن نُؤمن لِرُقيّك حتى تنزّل علينا كتابا نقرؤه » وشبه ذلك.

وجرّد « نزّل » من علامة التأنيث لأنّ المؤنّث الذي تأنيثه لفظي بحت يجوز تجريد فعله من علامة التأنيث ؛ فإذا وقع بين الفعل ومرفوعه فاصل اجتمع مسوّغان لتجريد الفعل من علامة التأنيث، فإنّ الفصل بوحده مسوّغ لتجريد الفعل من العلامة.وقد صرّح في الكشاف بأنّ تجريد الفعل عن علامة التأنيث حينئذ حسن.

و (لولا) حرف تحضيض بمعنى (هلاّ). والتحضيض هنا لقطع الخصم وتعجيزه، كما تقدّم في قوله تعالى آنفا « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ».

وتقدّم الكلام على اشتقاق «آية » عند قوله تعالى « والذين كفروا وكذّبوا بآياتنا» في سورة البقرة.

وفصل فعل « قل » فلم يعطف لأنّه وقع موقع المحاورة فجاء على طريقة الفصل التي بيّنّاها في مواضع كثيرة، أولها: قوله تعالى «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها»في سورة البقرة.

وأمَر الله رسوله أن يجيبهم بما يُعلم منه أنّ الله لو شاء لأنزل آيـة على وفق مقترحهم تقوم عليهم بها الحجّة في تصديق الرسول، ولكنّ الله لم يرد ذلك لحكمة يعلمها ؛ فعبّر عن هذا المعنى بقوله « إنّالله قادر على أنّ ينزّل آية » وهم لا ينكرون أنّ الله قادر، ولذلك سألوا الآ يـة، ولكنّهم يزعمون أنّ الرسول — عليه الصلاة والسلام — لا يَثبُت صدقه إلاّ إذا أيّده الله بآيـة على وفق مقترحهم . فقوله « إنّ الله قادر على أن ينزّل آيـة » مستعمل في معناه الكنائي، وهو انتفاء أن يريـد الله تعالى إجابـة مقترحهم،لأنّه لمّا أرسل رسوله بآيات بيّنات حصل المقصود من إقامة الحجّة على الذين كفروا، فلو شاء لزادهم من الآيات لأنّـه قـادر.

ففي هذه الطريقة من الجواب إثبات للردّ بالدليل، وبهذا يظهر موقع الاستدراك في قوله « ولـكنّ أكثرهم لا يعلمون » فإنّه راجع الى المدلول الالتزامي،-أي ولكن أكثر المعاندين لا يعلمون أنّ ذلك لو شاء الله لفعله، ويحسبون أنّ عدم الإجابة الى مقترحهم يدلّ على عدم صدق الرسول — عليه الصلاة والسلام — وذلك من ظلمة عقولهم، فلقد جاءهم من الآيات ما فيـه مزدجر.

فيكون المعنى الذي أفاده هذا الردّ غير المعنى الذي أفاده قوله « ولو أنزلنا مَلكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون » فإنّ ذلك نبّهوا فيه على أنّ عدم إجابتهم فيه فائدة لهم وهو استبقاؤهم، وهذا نبّهوا فيه على سوء نظرهم في استدلالهم.

وبيان ذلك أنّ الله تعالى نصب الآيات دلائل مناسبة للغرض المستدلّ عليه كما يقول المنطقيّون : إنّ المقدّمات والنتيجة تدلّ عقلا على المطلوب المستدلّ عليه،وإنّ النتيجة هي عين المطلوب في الواقع وإنكانت غيره في الاعتبار؛ فلذلك نجد القرآن يذكر الحجج على عظيم قـدرة الله على خلق الأمـور العظيمـة، كإخـراج الحي من الميـت وإخـراج

الميت من الحي في سياق الاستدلال على وقوع البعث والحشر. ويسمّي تلك الحجج آيات كقوله «وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقَرّ ومستودع قد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون»، وكما سيجيء في أول سورة الرعد «الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها » . وذكر في خلال ذلك تفصيل الآيات الى قوله « وإن تعجب فعجب قولهم أإذا كنّا ترابا إنّا لفي خلق جديد ». وكذلك ذكر الدلائل على وحدانية الله باستقلاله بالخلق، كقوله«وخلق كلّ شيء وهو بكلّ شيء عليم ذلكم الله ربّكم لا إله إلاّ هو خالق كلّ شيء فاعبدوه ـــ الى قوله ـــ وكذلك نفصّل الآيات وليقولوا دَرَسْت » الخ، وكقوله في الاستدلال على انفراده بأنواع الهداية « وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البرّ والبحر قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون ». ولمّا كان نزول القرآن على الرسول ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ حجّة على صدقه في إخباره أنّه مُنزل من عند الله لمّا اشتمل عليه من العلوم وتفاصيل المواعظ وأحوال الأنبياء والأمم وشرع الأحكام مع كون الذي جاء به معلوم الأمية بينهم قد قضى شبابه بين ظهرانيهم ، جعله آية على صدق الرسول ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ فيما أخبر به عن الله تعالى،فسمّاه آيات في قوله « وإذا تتلى عليهم آياتنا بيّنات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا» فلم يشأ الله أن يجعل الدلائل على الأشياء من غير ما يناسبها.

أمّا الجهلة والضالّون فهم يرومون آيات من عجائب التصاريف الخارقة لنظام العالم ؛يريدون أن تكون علامة بينهم وبين الله على حسب اقتراحهم بأن يحييهم اليها إشارة منه الى أنّه صدّق الرسول فيما بلّغ عنه، فهذا ليس من قبيل الاستدلال ولكنّه من قبيل المخاطرة ليزعموا أنّ عدم إجابتهم لما اقترحوه علامة على أنّ الله لم يصدّق الرسول ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ في دعوى الرسالة. ومن أين لهم أنّ الله يرضى بالنزول معهم الى هذا المجال، ولذلك قال تعالى « قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية ولكنّ أكثرهم لا يعلمون»،أي لا يعلمون ما وجه الارتباط بين دلالة الآية ومدلولها. ولذلك قال في الردّ عليهم في سورة الرعد « ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربّه إنّما أنت منذر » فهم جعلوا إيمانهم موقوفا على أن تنزّل آية من السماء. وهم يعنون أنّ تنزيل آية من السماء جملة واحـدة. فقد قالوا « لولا نُزّل عليه القرآن جملـة واحـدة » وقالـوا

« و لن نؤمن لرقيّك حتّى تُنَزّل علينا كتابا نقرؤه ». فردّ الله عليهم بقوله «إنّما أنت منذر»، أي لا علاقة بين الإنذار وبين اشتراط كون الإنذار في كتاب ينزّل من السماء، لأنّ الإنذار حاصل بكونه إنذارا مفصّلا بليغا دالاّ على أنّ المنذِر به ما اخترعه من تلقاء نفسه، ولذلك ردّ عليهم بما يبيّن هذا في قوله « وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذًا لارْتابَ المُبطلون – الى قوله – وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربّه قل إنّما الآيات عند الله وإنّما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يُتلى عليهم »، أي فما فائدة كونه ينزل في قرطاس من السماء مع أنّ المضمون واحد.

وقال في ردّ قولهم « حتّى تنزّل علينا كتابا نقرؤه » « قل سبحان ربّي هل كنت إلاّ بشرا رسولا ». نعم إنّ الله قد يقيم آيات من هذا القبيل من تلقاء اختياره بدون اقتراح عليه،وهو ما يسمّى بالمعجزة مثل ما سمّى بعض ذلك بالآيات في قوله « في تسع آيات الى فرعون وقومه »، فذلك أمر أنف من عند الله لم يقترحه عليه أحد. وقد أعطى نبيّنا محمدا – صلى الله عليه وسلم – من ذلك كثيرا في غير مقام اقتراح من المعرضين ، مثل انشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه، وتكثير الطعام القليل، ونبع الماء من الارض بسهم رشقه في الارض. هذا هو البيان الذي وعدتُ به عند قوله تعالى « وقالوا لولا أنزل عليه ملَك » في هذه السورة.

ومن المفسّرين من جعل معنى قوله « ولكنّ أكثرهم لايعلمون» أنّهم لا يعلمون أنّ إنزال الآية على وفق مقترحهم يعقبها الاستئصال إن لم يؤمنوا،وهم لعنادهم لا يؤمنون . إلاّ أنّ ما فسّرتها به أولى لئلاّ يكون معناها إعادة لمعنى الآية التي سبقتها، وبه يندفع التوقّف في وجه مطابقة الجواب لمقتضى السؤال حسبما توقّف فيه التفتزاني في تقرير كلام الكشاف.

وقوله «ولكنّ أكثرهم لا يعلمون» تنبيه على أنّ فيهم من يعلم ذلك ولكنّه يكابر ويُظهر أنّه لا يتمّ عنده الاستدلال إلاّ على نحو ما اقترحوه.

وإعادة لفظ «آية» بالتنكير في قوله « أن يُنزّل آية » من إعادة النكرة نكرة وهي عين

الاولى. وهذا يبطل القاعدة المتداولة بين المعربين من أنّ اللفظ المنكّر إذا أعيد في الكلام منكّرا كان الثاني غير الأول. وقد ذكرها ابن هشام في مغني اللبيب في الباب السادس ونقضها.وممّا مثّل به لإعادة النكرة نكرة وهي عين الاولى لا غيرها قوله تعالى « الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ». وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « فلا جناح عليهما أن يصّالحا بينهما صلحا والصلح خير » في سورة النساء.

﴿ وَمَا من دَابَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ 38

معنى هذه الآية غامض بدءا. ونهايتها أشدّ غموضا، وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة. فاعلـم أنّ معنى قوله « وما من دابّة في الارض — الى قوله — إلاّ أمم أمثالكم » أنّ لها خصائص لكلّ جنس ونوع منها كما لأمم البشر خصائصها، أي جعل الله لكلّ نوع ما به قوامه وألهمه اتّباع نظامه وأنّ لها حياة مؤجّلة لا محالة.

فمعنى « أمثالكم » المماثلة في الحياة الحيوانية وفي اختصاصها بنظامها.

وأمّا معنى قوله « ثم إلى ربّهم يحشرون » أنّها صائرة الى الموت. ويعضّده ما روي عن ابن عباس: حشر البهائم موتها، أي فالحشر مستعمل في مجاز قريب الى حقيقته اللغوية التي في نحو قوله تعالى « وحشر لسليمان جنوده ». فموقع هذه الآية عند بعض المفسّرين أنّها بمنزلة الدليل على مضمون قوله تعالى «قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون »،فيجوز أن تكون معطوفة على جملة « إنّ الله قادر على أن ينزّل آيـة » على أنّها من جملة ما أمر النبيء بأن يقوله لهم ؛ ويجوز أن تكون معطوفة على جملة « قُل إنّ الله قادر » على أنّها من خطاب الله لهم. أي أنّ الذي خلق أنواع الأحياء كلّها وجعلها كالأمم ذات خصائص جامعة لأفراد كلّ نوع منها فكان خلقها

آيـة على عظيم قدرته لا يعجزه أن يأتي بآية حسب مقترحكم ولكنّكم لا تعلمون الحكمة في عدم إجابتكم لما سألتم.

ويكون تعقيبه بقوله تعالى « والذّين كذّبوا بآياتنا صُمّ وبُكْم » الآية واضح المناسبة، أي لا يهتدون إلى ما في عوالم الدواب والطير من الدلائل على وحدانية الله.

وأمّا قوله « ثمّ الى ربّهم يحشرون » فإن نظرنا إليه مستقلاّ بنصّه غير ملتفتين الى ما نيط به من آثار مرويـة في تفسيره؛ فأول ما يبدو للناظر أنّ ضميري «ربّهم» و«يحشرون» عائدان الى «دابّة» و«طائر» باعتبار دلالتهما على جماعات الدّواب والطير لوقوعهما في حيّز حرف (مِنْ) المفيدة للعموم في سياق النفي، فيتساءل الناظر عن ذلك وهما ضميران موضوعان للعقلاء. وقد تأولوّا لوقوع االضميرين على غير العقلاء بوجهين: أحدهما أنّه بناءٌ على التغليب إذ جاء بعده « إلاّ أمم أمثالكم ». الوجه الثاني أنّهما عائدان الى «أمم أمثالكم»، أي أنّ الأمم كلّها محشورة الى الله تعالى.

وأحسن من ذلك تأويلا أن يكون الضميران عائديْن الى ما عادت إليه ضمائر الغيبة في هذه الآيـات التي آخرها ضمير « وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه »، فيكون موقع جملة « ثم الى ربّهم يحشرون » موقع الإدماج والاستطراد مجابهة للمشركين بأنّهم محشورون الى الله لا محالة وإن أنكروا ذلك.

فإذا وقع الالتفات الى ما روي من الآثار المتعلّقة بالآية كان الأمر مُشكلا. فقد روى مسلم عن أبي هريرة أنّ رسول الله ــ صلى الله عليه و سلّم ــ قال « لتُؤَدّنّ الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتّى يقاد للشّاة الجلحاء (التي لاقرن لها، وفي رواية غيره: الجمّاء) من الشاة القرناء ». وروى أحمد بن حنبل وأبو داوود الطيالسي في مسنديهما عن أبي ذرّ قال: انتطحت شاتان أو عنزان عند رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فقال : يا أبا ذر أتدري فيم انتطحتا، قلت : لا، قال : لـكن الله يدري وسيقضي بينهما يوم القيامة. فهذا مقتض إثبات حشر الدوابّ ليوم الحساب، فكان معناه خفي الحكمة إذ من المحقّق انتفاء تكليف الدوابّ والطير تبعا لانتفاء العقل عنها. وكان موقعها جلي المناسبة بما قاله

الفخر نقلا عن عبد الجبّار بأنّه لمّا قدّم الله أنّ الكفّار يُرجعون اليه ويحشرون بيّن بعده أنّ الدوابّ والطير أمم أمثالهم في أنّهم يحشرون. والمقصود بيان أنّ الحشر والبعث كما هو حاصل في الناس حاصل في البهائم. وهذا ظاهر قوله «يحشرون» لأنّ غالب إطلاق الحشر في القرآن على الحشر للحساب، فيناسب أن تكون جملة « وما من دابّة في الارض » الآية عطفا على جملة « والموتى يبعثهم الله »، فإنّ المشركين ينكرون البعث ويجعلون إخبار الرسول — عليه الصلاة والسلام — به من أسباب تهمته فيما جاء به، فلمّا توعّدهم الله بالآية السابقة بأنّهم اليه يرجعون زاد أن سجّل عليهم جهلهم فأخبرهم بما هو أعجب ممّا أنكروه، وهو إعلامهم بأنّ الحشر ليس يختصّ بالبشر بل يعمّ كلّ ما فيه حياة من الدّوابّ والطير. فالمقصود من هذا الخبر هو قوله « ثم إلى ربّهم يحشرون».وأمّا ما قبله فهو بمنزلة المقدمة له والاستدلال عليه، أي فالدّوابّ والطير تبعث مثل البشر وتحضر أفرادها كلّها يوم الحشر،وذلك يقتضي لا محالة أن يقتصّ لها، فقد تكون حكمة حشرها تابعة لإلقاء الأرض ما فيها وإعادة أجزاء الحيوان.

وإذا كان المراد من هذين الحديثين ظاهرهما فإنّ هذا مظهر من مظاهر الحق يوم القيامة لإصلاح ما فرط في عالم الفناء من رواج الباطل وحكم القوة على العدالة، ويكون القصاص بتمكين المظلوم من الدوابّ من ردّ فعل ظالمه كيلا يستقرّ الباطل. فهو من قبيل ترتّب المسبّبات على أسبابها شبيه بخطاب الوضع، وليس في ذلك ثواب ولا عقاب لانتفاء التكليف ثم تصير الدواب يومئذ ترابا،كما ورد في رواية عن أبي هريرة في قوله تعالى « ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ».قال المازري في المعلم: واضطرب العلماء في بعث البهائم.وأقوى ما تعلّق به من يقول ببعثها قوله تعالى « وإذا الوحوش حشرت».وقد قيل : إنّ هذا كلّه تمثيل للعدل. ونسبه المازري الى بعض شيوخه قال: هو ضرب مثَل إعلاما للخلق بأن لا يبقى حقّ عند أحد.

والدابّة مشتقّة من دبّ إذا مشى على الارض، وهي اسم لكلّ ما يدبّ على الارض. وقوله « في الارض » صفة قصد منها إفادة التعميم والشمول بذكر اسم المكان الذي يحوي جميع الدوابّ وهو الارض، وكذلك وصف «طائر» بقوله « يطير بجناحيه »

قصد به الشمول والإحاطة، لأنّه وصف آيل الى معنى التوكيد، لأنّ مفاد « يطير بجناحيه » أنّه طائر، كأنّه قيل : ولا طائر ولا طائر. والتوكيد هنا يؤكّد معنى الشمول الذي دلّت عليه (من) الزائدة في سياق النفي ؛ فحصل من هذين الوصفين تقرير معنى الشمول الحاصل من نفي اسمي الجنسين. ونكتة التوكيد أنّ الخبر لغرابته عندهم وكونه مظنّة إنكارهم أنّه حقيق بأن يؤكّد.

ووقع في المفتاح في بحث إتباع المسند اليه بالبيان أنّ هذين الوصفين في هذه الآية للدلالة على أنّ القصد من اللفظين الجنس لا بعض الأفراد وهو غير ما في الكشّاف، وكيف يتوهّم أنّ المقصود بعض الأفراد ووجود (مِن) في النفي نصّ على نفي الجنس دون الوحدة.

وبهذا تعلم أن ليس وصف « يطير بجناحيه » واردا لرفع احتمال المجاز في «طائر» كما جنح اليه كثير من المفسّرين وإن كان رفع احتمال المجاز من جملة نكت التوكيد اللفظي إلاّ أنّه غير مطّرد، ولأنّ اعتبار تأكيد العموم أولى، بخلاف نحو قولهم : نظرته بعيني وسمعته بأذني. وقول صخْر :

شعر واتّخذت من شَعَر صدارها

إذ من المعلوم أنّ الصّدار لا يكون إلاّ من شَعَر.

و«أمم» جمع أمّة. والأمّة أصلها الجماعة من الناس المتماثلة في صفات ذاتية من نسب أو لغة أو عادة أو جنس أو نوع. قيل: سمّيت أمة لأنّ أفرادها تؤمّ أمّا واحدا وهو ما يجمع مقوّماتها.

وأحسب أنّ لفظ أمّة خاصّ بالجماعة العظيمة من البشر، فلا يقال في اللغة أمّة الملائكة ولا أمّة السباع. فأمّا إطلاق الأمم على الدّوابّ والطير في هذه الآية فهو مجاز، أي مثل الأمم لأنّ كلّ نوع منها تجتمع أفراده في صفات متّحدة بينها أمما واحدة، وهو ما يجمعها وأحسب أنّها خاصّة بالبشر.

و«دابّة» و«طائر» في سياق النفي يُراد بهما جميع أفراد النوعين كما هو شأن الاستغراق، فالإخبار عنهما بلفظ «أمم» وهو جمع على تأويله بجماعاتها، أيّ إلاّ جماعاتها أمم، أو إلاّ أفراد أمم.

وتشمل الارض البحر لأنّه من الارض ولأنّ مخلوقاته يطلق عليها لفظ الدابّة، كما ورد في حديث سرية سيف البحر قول جابر بن عبد الله: فألقى لنا البحر دابّة يقال لها العنبر.

والمماثلة في قوله « أمثالكم » التشابه في فصول الحقائق والخاصّات التي تميّز كلّ نوع من غيره، وهي النظم الفطرية التي فطر الله عليها أنواع المخلوقات. فالدّواب والطير تُماثل الأناسي في أنّها خلقت على طبيعة تشترك فيها أفراد أنواعها وأنّها مخلوقة لله معطاة حياة مقدّرة مع تقدير أرزاقها وولادتها وشبابها وهرمها، ولها نظم لا تستطيع تبديلها. وليست المماثلة براجعة الى جميع الصفات فإنّها لا تماثل الإنسان في التفكير والحضارة المكتسبة من الفكر الذي اختصّ به الانسان. ولذلك لا يصحّ أن يكون لغير الإنسان نظام دولة ولا شرائع ولا رسل ترسل اليهن لانعدام عقل التكليف فيهنّ، وكذلك لا يصحّ أن توصف بمعرفة الله تعالى. وأمّا قوله تعالى «وإنْ من شيء إلاّ يُسبّح بحمده» فذلك بلسان الحال في العجماوات حين نراها بَهِجَة عند حصول ما يلائمها فنراها مرحة فرحة. وإنّما ذلك بما ساق الله إليها من النعمة وهي لا تفقه أصلها ولكنّها تحسّ بأثرها فتبتهج، ولأنّ في كل نوع منها خصائص لها دلالة على عظيم قدرة الله وعلمه تختلف عن بقية الأنواع من جنسه والمقصد من هذا صرف الأفهام الى الاعتبار بنظام الخلق الذي أودعه الله في كلّ نوع، والخطاب في قوله « أمثالكم » موجّه إلى المشركين.

وجملة « ما فرطنا في الكتاب من شيء » معترضة لبيان سعة علم الله تعالى وعظيم قدرته. فالكتاب هنا بمعنى المكتوب، وهو المكنّى عنه بالقلم المراد به ما سبق في علم الله وإرادته الجارية على، وفْقِه كما تقدّم في قوله تعالى «كتب على نفسه الرحمة» .

وقيل: الكتاب القرآن. وهذا بعيد إذ لا مناسبة بالغرض على هذا التفسير، فقد أورد كيف يشتمل القرآن على كلّ شيء. وقد بسط فخر الدين بيان ذلك لاختيار هذا القول وكذلك أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات.

والتفريط: الترك والإهمال، وتقدّم بيانه آنفا عند قوله تعالى: « قالوا يا حسرتنا على ما فرّطنا فيهـا ».

والشيء هو الموجود. والمراد به هنا أحوال المخلوقات كما يدلّ عليه السياق فشمل أحوال الدّواب والطير فإنّها معلومة لله تعالى مقدّرة عنده بما أودع فيها من حكمة خلقه تعالى.

وقوله « ثم الى ربّهم يحشرون » تقدّم تفسيره آنفا في أوّل تفسير هذه الآية.

وفي الآية تنبيه للمسلمين على الرفق بالحيوان فإنّ الإخبار بأنّها أمم أمثالنا تنبيه على المشاركة في المخلوقية وصفات الحيوانية كلّها. وفي قوله « ثم إلى ربّهم يحشرون » إلقاء للحذر من الاعتداء عليها بما نهى الشرع عنه من تعذيبها وإذاكان يقتصّ لبعضها من بعض وهي غير مكلّفة، فالاقتصاص من الإنسان لها أولى بالعدل. وقد ثبت في الحديث الصحيح : أنّ الله شكر للذى سقى الكلب العطشان، وأنّ الله أدخل امرأة النار في هرّة حبستها فماتت جوعا.

﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ 39

يجوز أن تكون الواو للعطف، والمعطوف عليه جملة «إنّما يستجيب الذين يسمعون». والمعنى: والذين كذّبوا بآياتنا ولم يستمعوا لها، أي لا يستجيبون بمنزلة صمّ وبكم في ظلمات لايهتدون.

ويجوز أن تكون الجملة مستأنفة والواو استئنافية، أي عاطفة كلاما مبتدأ ليس مرتبطا بجملة معيّنة من الكلام السابق ولكنّه ناشيء عن جميع الكلام المتقدّم. فإنّ الله لمّا ذكر من مخلوقاته وآثار قدرتـه ما شأنه أن يعرّف الناس بوحدانيته ويدلّهم على آيـاته وصدق رسوله أعقبه ببيان أنّ المكذّبين في ضلال مبين عن الاهتداء لذلك، وعن التأمّل والتفكير فيه، وعلى الوجهين فمناسبة وقوع هذه الجملة عقب جملة « وما من دابة في الارض » الآية قد تعرّضنا إليها آنفا.

والمراد بالذين كذّبوا المشركون الذين مضى الكلام على أحوالهم عموما وخصوصا.

وقوله « صمّ وبكم في الظلمات » تمثيل لحالهم في ضلال عقائدهم والابتعاد عن الاهتداء بحال قوم صمّ وبُـكم في ظلام. فالصّمم يمنعهم من تلقّي هدى من يهديهم،

والبكَم يمنعهم من الاسترشاد ممّن يمرّ بهم، والظلام يمنعهم من التبصّر في الطريق أو المنفذ المخرج لهم من مأزقهم.

وإنّما قيل في «الظلمات» ولم يوصفوا بأنّهم عُميٌ كما في قوله « عُميا وبُكما وصمّا » ليكون لبعض أجزاء الهيئة المشبَّهة بها ما يصلح لشبه بعض أجزاء الهيئة المشبَّهة، فإنّ الكفر الذي هم فيه والذي أصارهم الى استمرار الضلال يشبه الظلمات في الحيلولة بين الداخل فيه وبين الاهتداء الى طريق النجاة. وفي الحديث « الظلم ظلمات يوم القيامة ». فهذا التمثيل جاء على أتمّ شروط التمثيل. وهو قبوله لتفكيك أجزاء الهيئتين الى تشبيهات مفردة، كقول بشّار :

كأنّ مُثَار النَّقع فوقَ رؤوسنا ... وأسيافَنا ليل تهاوَى كَوَاكِبُه

وجمع الظلمات جار على الفصيح من عدم استعمال الظلمة مفردا. وقد تقدّم في صدر السورة، وقيل : للأشارة الى ظلمة الكفر، وظلمة الجهل، وظلمة العناد.

وقوله « صمّ وبكم » خبر ومعطوف عليه. وقوله « في الظلمات » خبر ثالث لأنّه يجوز في الأخبار المتعددة ما يجوز في النعوت المتعدّدة من العطف وتركه.

وقوله « من يشأ الله يضلله » استئناف بياني لأنّ حالهم العجيبة تثير سؤالا وهو أن يقول قائل ما بالهم لايهتدون مع وضوح هذه الدلائل البيّنات، فأجيب بأنّ الله أضلّهم فلا يهتدون، وأنّ الله يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء، فدلّ قوله « من يشأ الله يضلله » على أنّ هؤلاء المكذّبين الضالّين هم ممّن شاء الله إضلالهم على طريقة الإيجاز بالحذف لظهور المحذوف، وهذا مرتبط بما تقدّم من قوله تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ».

ومعنى إضلال الله تقديرُه الضلال ؛ بأن يخلق الضّالّ بعقل قابل للضلال مُصرّ على ضلاله عنيد عليه فإذا أخذ في مبادىء الضلال كما يعرض لكثير من الناس فوعظه واعظ أو خطر له في نفسه خاطر أنّه على ضلال منعه إصراره من الإقلاع عنه فلا يزال يهوي به في مهاوي الضلالة حتّى يبلغ به الى غاية التخلّق بالضلال فلا ينكفّ عنه. وهذا ممّا أشار

اليه قوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين »، ودلّ عليه قول النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ « إنّ الرجل ليَصْدُق حتّى يكون صدّيقا وإنّ الرجل ليكذب حتّى يُكتب عند الله كذّابا ». وكلّ هذا من تصرّف الله تعالى بالتكوين والخلق وهو تصرّف القدر .وله اتّصال بناموس التسلسل في تطوّر أحوال البشر في تصرّفات بعقولهم وعوائدهم، وهي سلسلة بعيدة المدى اقتضتها حكمة الله تعالى في تدبير نظام هذا العالم،ولا يعلم كنهها إلاّ الله تعالى، وليس هذا الإضلال بالأمر بالضلال فإنّ الله لا يأمر بالفحشاء ولا بتلقينه والحثّ عليه وتسهيله فإنّ ذلك من فعل الشيطان، كما أنّ الله قد حرم من أراد إضلاله من انتشاله واللطف به لأنّ ذلك فضل مَن هو أعلم بأهله. ومفعول « يشأ » محذوف لدلالة جواب الشرط عليه، كما هو الشائع في مفعول فعل المشيئة الواقع شرطا.

والصراط هو الطريق البيّن. ومعنى المستقيم أنّه لا اعوجاج فيه ،لأنّ السّير في الطريق المستقيم أيسر على السائر وأقرب وصولا الى المقصود.

ومعنى (على) الاستعلاء، وهو استعلاء السائر على الطريق. فالكلام تمثيل لحال الذي خلقه الله فمَنّ عليه بعقل يرعوي من غيّه ويُصغي الى النصيحة فلا يقع في الفساد فاتّبع الدين الحقّ، بحال السائر في طريق واضحة لا يتحيّر ولا يخطىء القصد، ومستقيمة لا تطوح به في طول السير. وهذا التمثيل أيضا صالح لتشبيه كلّ جزء من أجزاء الهيئة المشبّهة بجزء من أجزاء الهيئة المشبّه بها، كما تقدّم في نظيره. وقد تقدّم شيء من هذا عند قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم ». فالدين يشبه الصراط الموصّل بغير عناء، والهدي اليه شبيه الجعل على الصراط.

﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَـٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ 40 بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ 41 ﴾

استئناف ابتدائي يتضمّن تهديدا بالوعيد طردا للأغراض السابقة، و تخلّله تعريض بالحثّ على خلع الشرك إذ ليس لشركائهم نفع بأيديهم، فذُكِّروا بأحوال قد تعرض لهم يلجأون فيها الى الله. وألقي عليهم سؤال أيستمرون على الإشراك بالله في تلك الحالة وهل يستمرّون من الآن على الشرك الى أن يأتيهم العذاب أو تأتيهم القيامة حين يلجأون الى الإيمان بوحدانيته،ولات حينَ إيمان.

وافتتح هذا التهديد بالأمر بالقول اهتماما به وإلاّ فإنّ معظم ما في القرآن مأمور الرسول — صلى الله عليه وسلم — بأن يقوله لهم. وقد تتابع الأمر بالقول في الآيات بعد هذه الى قوله « لكلّ نبأ مستقرّ » اثنتي عشرة مرّة. وورد نظيره في سورة يونس.

وقوله « أرأيتكم » تركيب شهير الاستعمال، يفتتح بمثله الكلام الذي يراد تحقيقه والاهتمام به. وهمزة الاستفهام فيه للاستفهام التقريري.

و(رأى) فيه بمعنى الظنّ. يسند الى تاء خطاب تلازم حالة واحدة ملازمة حركة واحدة، وهي الفتحة لا تختلف باختلاف عدد المخاطب وصنفه سواء كان مفردا أو غيره، مذكّرا أو غيره، ويجعل المفعول الأول في هذا التركيب غالبا ضمير خطاب عائدا الى فاعل الرؤية القلبية ومستغنى به لبيان المراد بتاء الخطاب. والمعنى أنّ المخاطب يعلم نفسه على الحالة المذكورة بعد ضمير الخطاب، فالمخاطب فاعل ومفعول باختلاف الاعتبار، فإنّ من خصائص أفعال باب الظنّ أنّه يجوز أن يكون فاعلها ومفعولها واحدا (وألحق بأفعال العلم فعلان : فقَدَ، وعَدِم في الدعاء نحو فقدتُني)، وتقع بعد الضمير المنصوب جملة في موضع مفعوله الثاني، وقد يجيء في تلك الجملة ما يعلّق فعل الرؤية عن العمل.

هذا هو الوجه في تحليل هذا التركيب. وبعض النحاة يجعل تلك الجملة سادّة مسدّ المفعولين تفصّيا من جعل ضمائر الخطاب مفاعيل إذ يجعلونها مجرّد علامات خطاب لا محلّ لها من الإعراب، وذلك حفاظا على متعارف قواعد النحو في الاستعمال الأصلي المتعارف مع أنّ لغرائب الاستعمال أحوالا خاصّة لا ينبغي غضّ النظر عنها إلاّ إذا قصد بيان أصل الكلام أو عدم التشويش على المتعلّمين. ولا يخفى أنّ ما ذهبوا إليه هو أشدّ

غرابة وهو الجمع بين علامتي خطاب مختلفتين في الصورة ومرجعهما متّحد. وعلى الوجه الذي اخترناه فالمفعول الثاني في هذا التركيب هو جملة « أغير الله تدعون ».

وإنّما تركت التاء على حالة واحدة لأنّه لمّا جعلتْ ذاتُ الفاعل ذات المفعول إعرابا وراموا أن يجعلوا هذا التركيب جاريا مجرى المثل في كونه قليل الألفاظ وافر المعنى تجنّبوا ما يحدثه الجمع بين ضميري خطاب مرفوع ومنصوب من الثقل في نحو أرأيتما كُما، وأرأيتُمُـكُم وأريتُنَّكُنَّ، ونحو ذلك، سلكوا هذه الطريقة الغريبة فاستغنوا باختلاف حالة الضمير الثاني عن اختلاف حالة الضمير الاول اختصارا وتخفيفا، وبذلك تأتّى أن يكون هذا التركيب جاريا مجرى المثل لما فيه من الإيجاز تسهيلا لشيوع استعماله استعمالا خاصًا لا يغيّر عنه، فلذلك لا تكسر تلك التاء في خطاب المؤنّث ولا تضمّ في خطاب المثنّى والمجموع.

وعن الأخفش : أخرجت العرب هذا اللفظ من معناه بالكلية فألزمته الخطاب، وأخرجته عن موضوعه الى معنى (أمّا) بفتح الهمزة، فجعلت الفاء بعده في بعض استعمالاته كقوله تعالى « أرأيتَ إذْ أوينْا الى الصخرة فإنّي نسيت الحوت » فما دخلت الفاء إلاّ وقد أخرجت (أرأيت) لمعنى (أمّا) ؛ وأخرجته أيضا الى معنى (أخبرني) فلا بد بعده من اسم المستخبر عنه؛ وتلزم الجملة بعد الاستفهام، وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرف الزمـــان. اهـ.

في الكشّاف : متعلّق الاستخبار محذوف، تقديره : إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة من تدعون، ثم بكتهم بقوله « أغير الله تدعون »، أي أتخصّون آلهتكم بالدعوة أم تدعون الله دونها بل إيّاه تدعوناهـ.

وجملة « أغير الله تدعون » هي المفعول الثاني لفعل « أرأيتكم ».

واعلم أنّ هذا استعمال خاصّ بهذا التركيب الخاصّ الجاري مجرى المثل، فأمّا إذا أريد جريان فعل الرؤية العلمية على أصل بابه فإنّه يجري على المتعارف في تعدية الفعل

الى فاعله ومفعوليه. فمن قال لك : رأيتُني عالما بفلان. فأردت التحقّق فيه تقول : أرأيتَك عالما بفلان. وتقول للمثنّى : أرأيتماكما عالمين بفلان، وللجمع أرأيتُموكُم وللمؤنثة أرأيتِك ــ بكسر التاء ــ .

وقرأه نافع في المشهور ــ بتسهيل الهمزة ألفا ــ؛ وعنه رواية بجعلها بين الهمزة والألف. وقرأه الكسائي ــ بإسقاط الهمزة ــ التي هي عين الكلمة، فيقول : «أرَيْت» وهي لغة. وقرأه الباقون ــ بتحقيق الهمزة ــ .

وجملة « إن أتاكم عذاب الله » الخ معترضة بين مفعولي فعل الرؤية، وهي جملة شرطية حذف جوابها لدلالة جملة المفعول الثاني عليه.

وإتيان العذاب : حلوله وحصوله، فهو مجاز لأنّ حقيقة الإتيان المجيء، وهو الانتقال من موضع بعيد الى الموضع الذي استقرّ فيه مفعول الإتيان، فيطلق مجازا على حصول شيء لم يكن حاصلا. وكذلك القول في إتيان الساعة سواء.

ووجه إعادة فعل « أتتكم الساعة » مع كون حرف العطف مغنيا عن إعادة العامل بأن يقال : إن أتاكم عذاب الله أو الساعة، هو ما يوجّه به الإظهار في مقام الإضمار من إرادة الاهتمام بالمُظْهَر بحيث يعاد لفظه الصريح لأنّه أقوى استقرارا في ذهن السامع.

والاهتمام هنا دعا اليه التهويل وإدخال الروع في ضمير السامع بأن يصرّح بإسناد هذا الإتيان لاسم المسند اليه الدّالّ على أمر مهول ليدلّ تعلّق هذا الفعل بالمفعول على تهويله وإراعته.

وقد استشعر الاحتياجَ الى توجيه إعادة الفعل هنا الشيخ محمد بن عَرفة في درس تفسيره، ولكنّه وجّهه بأنّه إذا كان العاملان متفاوتين في المعنى لكون أحدهما أشدّ يعاد العامل بعد حرف العطف إشعارا بالتفاوت، فإنّ إتيان العذاب أشدّ من إتيان الساعة (أي بناء على أنّ المراد بعذاب الله عذاب الآخرة) أو كان العاملان متباعدين، فإن أريد بالساعة القيامة وبعذاب الله المحْقُ والرزايا في الدنيا فيعقبه بعد مهلة تامّة. وإن أريد بالساعة المدّة فالمحق الدنيوي كثير، منه متقدّم ومنه متأخّر الى الموت، فالتقدّم ظاهر اه. وفي توجيهه نظر إذ لا يشهد له الاستعمال.

وإضافة العذاب الى اسم الجلالة لتهويله لصدوره من أقدر القادرين . والمراد عذاب يحصل في الدنيا يضرعون الى الله لرفعه عنهم بدليل قوله « أغير الله تدعون »، فإنّ الدعاء لا يكون بطلب رفع عذاب الجزاء. وهذا تهديد وإنذار.

والساعة : علَم بالغلبة على ساعة انقراض الدنيا، أي إن أدركتْكم الساعة.

وتقديم « أغير الله » على عامله وهو « تدعون » لتكون الجملة المستفهم عنها جملة قصر، أي أتعرضون عن دعاء الله فتدعون غيره دونه كما هو دأبكم الآن، فالقصر لحكاية حالهم لا لقصد الردّ على الغير. وقد دلّ الكلام على التعجّب، أي تستمرّون على هذه الحال. والكلام زيادة في الإنذار.

وجملة « إن كنتم صادقين » مستأنفة، وجوابها محذوف دلّ عليه قوله « أرأيتكم » الذي هو بمعنى التقرير. فتقدير الجواب : إن كنتم صادقين فأنتم مقرّون بأنّكم لا تدعون غير الله. ذكّرهم في هذه الآية وألجأهم الى النظر ليعلموا أنّه إذا أراد الله عذابهم لا تستطيع آلهتهم دفعه عنهم، فهم إن توخّوا الصدق في الخبر عن هذا المستقبل أعادوا التأمّل فلا يسعهم إلاّ الاعتراف بأنّ الله إذا شاء شيئا لا يدفعه غيرُه إلاّ بمشيئته،لأنّهم يعترفون بأنّ الأصنام إنّما تقرّبهم الى الله زلفى، فإذا صدقوا وقالوا: اندعوا الله، فقد قامت الحجّة عليهم من الآن لأنّ من لا يغني في بعض الشدائد لا ينبغي الاعتماد عليه في بعض آخر.

ولذلك كان موقع « بَل إيّاه تدعون » عقب هذا الاستفهام موقع النتيجة للاستدلال. فحرف (بل) لإبطال دعوة غير الله. أي فأنا أجيب عنكم بأنّكم لا تدعون إلاّ الله. ووجه تولّيّ الجواب عنهم من السائل نفسِه أنّ هذا الجواب لمّا كان لا يسع المسؤول إلاّ إقرارُه صحّ أن يتولّى السائل الجوابَ عنه، كما تقدّم في قوله تعالى « قل لمن ما في في السماوات والارض قل لله » في هذه السورة.

وتقديم المفعول على « تَدْعون » للقصر وهو قصر إفراد للردّ على المشركين في زعمهم أنّهم يدعون الله ويدعون أصنامهم، وهم وإن كانوا لم يزعموا ذلك في حال

ما إذا أتاهم عذاب الله أو أتتهم الساعة إلاّ أنّهم لمّا ادّعوه في غير تلك الحالة نزّلوا منزلة من يستصحب هذا الزعم في تلك الحالة أيضا.

وقوله « فيكشف » عطف على «تدعون»، وهذا إطماع في رحمة الله لعلّهم يتذكّرون. ولأجل التعجيل به قدّم «وتنسوْن ما تشركون» وكان حقّه التأخير. فهو شبيه بتعجيل المسرّة. ومفعول « تدعون » محذوف وهو ضمير اسم الجلالة، أي ما تدعونه. والضمير المجرور (ب)إلى عائد على «ما» من قوله «ما تدعون» أي يكشف الذي تدعونه الى كشفه.

وإنّما قيّد كشف الضرّ عنهم بالمشيئة لأنّه إطماع لا وعد.

وعدّي فعل «تدعون» بحرف (إلى) لأنّ أصل الدعاء نداء فكأنّ المدعو مطلوب بالحضور الى مكان اليأس.

ومفعول « شاء » محذوف على طريقة حذف مفعول فعل المشيئة الواقع شرطا، كما تقدّم آنفا.

وفي قوله «إن شاء» إشارة إلى مقابله، وهو إن لم يشأ لم يكشف، وذلك في عذاب الدنيا. وأما إتيان الساعة فلا يُكشف إلاّ أن يراد بإتيانها ما يحصل معها من القوارع والمصائب من خسف وشبهه فيجوز كشفه عن بعض الناس. وممّا كشفه الله عنهم من عذاب الدنيا عذابُ الجوع الذي في قوله تعالى « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب اليم – الى قوله – إنّا كاشفوا العذاب قليلا إنّكم عائدون يوم نبطش البطشة الكبرى إنّا منتقمون» فُسّرت البطشة بيوم بدر.

وجملة « فيكشف » الخ معترضة بين المعطوفين. وقوله « وتنسون ما تشركون » عطف على « إيّاه تدعون »، أي فإنّكم في ذلك الوقت تنسون ما تشركون مع الله، وهو الأصنام.

وقوله « وتنسون ما تُشركون » يجوز أن يكون النسيان على حقيقته، أي تذهلون عن الأصنام لـمّا ترون من هول العذاب وما يقع في نفوسهم من أنّه مرسل عليهم من الله فتنشغل أذهانهم بالذي أرسل العذاب وينسون الأصنام التي اعتادوا أن يستشفعوا بها.

ويجوز أن يكون مجازا في الترك والإعراض، أي وتعرضون عن الأصنام؛ إذ لعلّهم يلهمون أو يستدلّون في تلك الساعة على أنّ غير الله لا يكشف عنهم من ذلك العذاب شيئا، وإطلاق النسيان على الترك شائع في كلام العرب، كما في قوله تعالى «فاليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا»، أي نهملكم كما أنكرتم لقاء الله هذا اليوم. ومن قبيله قوله تعالى «الذين هم عن صلاتهم ساهون».

وفي قوله «فيكشف ما تدعون اليه إن شاء» دليل على أنّ الله تعالى قد يجيب دعوة الكافر في الدنيا تبعا لإجراء نعم الله على الكفّار. والخلاف في ذلك بين الأشعري والماتريدي آئل الى الاختلاف اللفظي.

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ 42 فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ 43 فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ 44 فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ 45﴾

لمّا أنذرهم بتوقّع العذاب أعقبه بالاستشهاد على وقوع العذاب بأمم من قبل، ليتعلّم هؤلاء أنّ تلك سنة الله في الذين ظلموا بالشرك.

وهذا الخبر مستعمل في إنذار السامعين من المشركين على طريقة التعريض، وهم المخاطبون بالقول المأمور به في الجملة التي قبلها.

فجملة «ولقد أرسلنا» عطف على جملة «قل أرأيتكم»، والواو لعطف الجمل، فتكون استئنافية إذ كانت المعطوف عليها استئنافا. وافتتحت هذه الجملة بلام القسم

و(قد) لتوكيد مضمون الجملة، وهو المفرّع بالفاء في قوله «فأخذناهم بالبأساء والضرّاء». نزّل السامعون المعرّض بإنذارهم منزلة من ينكرون أن يكون ما أصاب الأمم الذين من قبلهم عقابا من الله تعالى على إعراضهم.

وقوله « فأخذناهم » عطف على « أرسلنا » باعتبار ما يؤذن به وصف « من قبلك » من معاملة أممهم إيّاهم بمثل ما عاملك به قومك، فيدلّ العطف على محذوف تقديره : فكذّبوهم.

ولمّا كان أخذهم بالبأساء والضرّاء مقارنا لزمن وجود رسلهم بين ظهرانيهم كان الموقع لفاء العطف للاشارة الى أنّ ذلك كان بمرأى رسلهم وقبل انقراضهم ليكون إشارة الى أنّ الله أيّد رسله ونصرهم في حياتهم ؛ لأنّ أخذ الأمم بالعقاب فيه حكمتان : إحداهما زجرهم عن التكذيب، والثانية إكرام الرسل بالتأييد بمرأى من المكذّبين. وفيه تكرمة للنبيء – صلى الله عليه وسلم – بإيذانه بأنّ الله ناصره على مكذّبيه.

ومعنى « أخذناهم » أصبناهم إصابة تمكّن. وتقدّم تفسير الأخذ عند قوله تعالى « أخذته العزّة بالإثم » في سورة البقرة .

وقد ذكر متعلّق الأخذ هنا لأنّه أخذ بشيء خاصّ بخلاف الآتي بُعيد هذا.

والبأساء والضّراء تقدّما عند قوله تعالى « والصابرين في البأساء والضرّاء » في سورة البقرة. وقد فسّر البأساء بالجوع والضّراء بالمرض، وهو تخصيص لا وجه له، لأنّ ما أصاب الأمم من العذاب كان أصنافا كثيرة. ولعلّ من فسّره بذلك اعتبر ما أصاب قريشا بدعوة النبيء – صلى الله عليه وسلم – .

و(لعلّ) للترجّي. جُعل علّة لابتداء أخذهم بالبأساء والضرّاء قبل الاستئصال. ومعنى « يتضرّعون » يتذلّلون لأنّ الضراعة التذلّل والتخشّع، وهو هنا كناية عن الاعتراف بالذنب والتوبة منه، وهي الإيمان بالرسل.

والمراد: أنّ الله قدّم لهم عذابا هيّنا قبل العذاب الأكبر، كما قال « ولنذيقنّهم من

العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلّهم يرجعون » وهذا من فرط رحمته الممازجة لمقتضى حكمته ؛ وفيه إنذار لقريش بأنّهم سيصيبهم البأساء والضرّاء قبل الاستئصال، وهو استئصال السيف. وإنّما اختار الله أن يكون استئصالهم بالسيف إظهارا لكون نصر الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ عليهم كان بيده ويد المصدّقين به. وذلك أوقع على العرب، ولذلك روعي حال المقصودين بالإنذار وهم حاضرون . فنزّل جميع الأمم منزلتهم، فقال « فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرّعوا »، فإنّ (لولا) هنا حرف توبيخ لدخولها على جملة فعلية ماضوية واحدة، فليست (لولا) حرفَ امتناع لوجود.

والتوبيخ إنّما يليق بالحاضرين دون المنقرضين لفوات المقصود. ففي هذا التنزيل إيماء الى مساواة الحالين وتوبيخ للحاضرين بالمهمّ من العبرة لبقاء زمن التدارك قطعا لمعذرهم.

ويجوز أن تجعل (لولا) هنا للتّمنّي على طريقة المجاز المرسل، ويكون التّمنّي كناية عن الإخبار بمحبّة الله الأمر المتمنّى فيكون من بناء المجاز على المجاز ، فتكون هذه المحبّة هي ما عبّر عنه بالفرح في الحديث « الله أفرح بتوبة عبده » الحديث. وتقديم الظرف المضاف مع جملته على عامله في قوله « إذ جاءهم بأسنا تضرّعوا » للاهتمام بمضمون جملته، وأنّه زمن يحقّ أن يكون باعثا على الإسراع بالتضرّع ممّا حصل فيه من البأس.

والبأس تقدّم عند قوله تعالى « وحين البأس » في سورة البقرة. والمراد به هنا الشدّة على العدوّ وغلبته. ومجيء البأس: مجيء أثره، فإنّ ما أصابهم من البأساء والضرّاء أثر من آثار قوّة قدرة الله تعالى وغلبه عليهم. والمجيء مستعار للحدوث والحصول بعد أن لم يكن تشبيها لحدوث الشيء بوصول القادم من مكان آخر بتنقّل الخطوات.

ولمّا دلّ التوبيخ أو التمنّي على انتفاء وقوع الشيء عطف عليه بـ(لـكِـنْ) عطفا على معنى الكلام، لأنّ التضرّع ينشأ عن لين القلب فكان نفيه المفاد بحرف التوبيخ ناشئا عن ضدّ اللين وهو القساوة، فعطف بـ« لكن ».

والمعنى: ولكن اعتراهم ما في خلقتهم من المكابرة وعدم الرجوع عن الباطل كأنّ قلوبهم لا تتأثّر فشبّهت بالشيء القاسي. والقسوة : الصلابة.

وقد وجد الشيطان من طباعهم عونا على نفث مراده فيهم فحسّن لهم تلك القساوة وأغراهم بالاستمرار على آثامهم وأعمالهم. ومن هنا يظهر أنّ الضلال ينشأ عن استعداد الله في خلقة النفس .

والتزيين: جعل الشيء زَيْنا . وقد تقدّم عند قوله تعالى «زيّن للناس حبّ الشهوات» في سورة آل عمران.

وقوله « فلمّا نسوا ما ذُكِّروا به » عطف على جملة « قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ». والنسيان هنا بمعنى الإعراض، كما تقدّم آنفا في قوله «وتَنسون ما تشركون». وظاهرٌ تفرّع الترك عن قسوة القلوب وتزيين الشيطان لهم أعمالهم. و(ما) موصولة ماصْدَقُها البأساء والضرّاء، أي لمّا انصرفوا عن الفطنة بذلك ولم يهتدوا الى تدارك أمرهم. ومعنى « ذُكِّروا به » أنّ الله ذكّرهم عقابه العظيم بما قدّم اليهم من البأساء والضرّاء. و(لمّا) حرف شرط يدلّ على اقتران وجود جوابه بوجود شرطه، وليس فيه معنى السببية مثل بقية أدوات الشرط.

وقوله « فتحنا عليهم أبواب كلّ شيء » جواب «لمّا» والفتح ضدّ الغلق. فالغلق: سد الفرجة التي يمكن الاجتياز منها الى ما وراءها بباب ونحوه، بخلاف إقامة الحائط فلا تسمّى غلقا.

والفتح : جعْل الشيء الحاجز غيرَ حاجز وقابلا للحجز، كالباب حين يفتح. ولكون معنى الفتح والغلق نسبيين بعضهما من الآخر قيل للآلة التي يمسك بها الحاجز ويفتح بها مِفتاحا ومِغْلاقا، وإنّما يعقل الفتح بعد تعقّل الغلق، ولذلك كان قوله تعالى «فتحنا عليهم أبواب كل شيء » مقتضيا أنّ الأبواب المراد هاهنا كانت مغلقة وقت أن أخذوا بالبأساء والضرّاء، فعلم أنّها أبواب الخير لأنّها التي لا تجتمع مع البأساء والضرّاء.

فالفتح هنا استعارة لإزالة ما يؤلم ويغمّ كقوله « ولو أنّ أهل القُرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ».ومنه تسمية النصر فتحا لأنّه إزالة غمّ القهر.

وقد جُعل الإعراض عمّا ذُكّروا به وقتا لفتح أبواب الخير، لأنّ المعنى أنّهم لمّا أعرضوا عن الاتّعاظ بنُذر العذاب رفعنا عنهم العذاب وفتحنا عليهم أبواب الخير، كما صُرّح به في قوله تعالى «وما أرسلنا في قرية من نبيء إلاّ أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء لعلّهم يضّرعون ثمّ بدّلنا مكان السيّئة الحسنة حتّى عفوا وقالوا قد مسّ آباءنا الضّراءُ والسرّاء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون ».

وقرأ الجمهور « فتحنا » — بتخفيف المثنّاة الفوقية — . وقرأه ابن عامر، وأبو جعفر ورُويس عن يعقوب — بتشديدها — للمبالغة في الفتح بكثرته كما أفاده قوله « أبوابَ كلّ شيء.

ولفظ (كلّ) هنا مستعمل في معنى الكثرة، كما في قول النابغة:

بها كلّ ذيّال وخنساء ترعوي   الى كلّ رجّاف من الرمل فارد

أو استعمل في معناه الحقيقي؛ على أنّه عامّ مخصوص، أي أبواب كل شيء يبتغونه، وقد علم أنّ المراد بكلّ شيء جميع الأشياء من الخير خاصّة بقرينة قوله « حتى إذا فرحوا » وبقرينة مقابلة هذا بقوله «أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء»، فهنالك وصف مقدّر، أي كلّ شيء صالح، كقوله تعالى « يأخذ كلّ سفينة غصبا » أي صالحة.

و(حتّى) في قوله « حتّى إذا فرحوا » ابتدائية. ومعنى الفرح هنا هو الازدهاء والبطر بالنعمة ونسيان المنعم، كما في قوله تعالى « إذ قال له قومه لاتفرح إنّ الله لا يحبّ الفرحين ». قال الراغب : ولم يرخّص في الفرح إلاّ في قوله تعالى « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ». و(إذا) ظرف زمان للماضي.

ومراد الله تعالى من هذا هو الإمهال لهم لعلّهم يتذكّرون الله ويوحّدونه فتطهر

نفوسهم، فابتلاهم الله بالضرّ والخير ليستقصي لهم سببي التذكّر والخوف، لأنّ من النفوس نفوسا تقودها الشدّة ونفوسا يقودها اللين.

ومعنى الأخذ هنا الإهلاك. ولذلك لم يذكر له متعلّق كما ذكر في قوله آنفا « فأخذناهم بالبأساء والضرّاء » للدلالة على أنّه أخذ لا هوادة فيه.

والبغتة فعلة من البغْت وهو الفُجأة، أي حصول الشيء على غير ترقّب عند من حصل له وهي تستلزم الخفاء. فلذلك قوبلت بالجهرة في الآية الآتية. وهنا يصحّ أن يكون مؤوّلا باسم الفاعل منصوبا على الحال من الضمير المرفوع، أي مباغتين لهم، أو مؤوّلا باسم المفعول على أنّه حال من الضمير المنصوب، أي مبغوتين، «وكذلك أخذ ربّك إذا أخذ القرى وهي ظالمة».

وقوله « فإذا هم مبلسون » (إذا) فجائية. وهي ظرف مكان عند سيبويه، وحرف عند نحاة الكوفة.

والمبلسون اليائسون من الخير المتحيّرون، وهو من الإبلاس: وهو الوجوم والسكوت عند طلب العفو يأسا من الاستجابة.

وجملة « فقطع دابر القوم » معطوفة على جملة « أخذناهم »، أي فأخذناهم أخذ الاستئصال. فلم يُبق فيهم أحدا.

والدابر اسم فاعل من دَبَره من باب كَتَب، إذا مشى من ورائه. والمصدر الدبور ـ بضم الدال ـ، ودابر الناس آخرهم، وذلك مشتقّ من الدُبُر، وهو الوراء، قال تعالى « واتَّبِع أدبارهم ». وقطع الدابر كناية عن ذهاب الجميع لأنّ المستأصل يبدأ بما يليه ويذهب يستأصل إلى أن يبلغ آخره وهو دابره، وهذا ممّا جرى مجرى المثل: وقد تكرّر في القرآن، كقوله « أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحين ».

والمراد بالذين ظلموا المشركون، فإنّ الشرك أعظم الظلم، لأنّه اعتداء على حقّ الله تعالى على عباده في أن يعترفوا له بالربوبية وحده، وأنّ الشرك يستتبع مظالم عدّة لأنّ أصحاب الشرك لا يؤمنون بشرع يزع الناس عن الظلم.

وجملة « والحمد لله ربّ العالمين » يجوز أن تكون معطوفة على جملة « ولقد أرسلنا الى أمم من قبلك » بما اتّصل بها. عطف غرض على غرض. ويجوز أن تكون اعتراضا تذييليا فتكون الواو اعتراضية. وأيّاما كان موقعها ففي المراد منها اعتبارات ثلاثة :

أحدها أن تكون تلقينا للرسول – صلى الله عليه وسلم – والمؤمنين أن يحمدوا الله على نصره رسلَه وأولياءهم وإهلاك الظالمين، لأنّ ذلك النصر نعمة بإزالة فساد كان في في الارض، ولأنّ في تذكير الله الناس به إيماء الى ترقّب الإسوة بما حصل لمن قبلهم أن يترقّبوا نصر الله كما نصر المؤمنين من قبلهم ؛ فيكون « الحمد لله » مصدرا بدلا من فعله، عُدل عن نصبه وتنكيره الى رفعه وتعريفه للدلالة على معنى الدوام والثبات، كما تقدّم في قوله تعالى « الحمد لله » في سورة الفاتحة.

ثانيها أن يكون« الحمد لله» كناية عن كون ما ذكر قبله نعمة من نعم الله تعالى لأنّ من لوازم الحمد أن يكون على نعمة ، فكأنّه قيل : فقطع دابر القوم الذين ظلموا. وتلك نعمة من نعم الله تقتضي حمده.

ثالثها أن يكون إنشاءَ حمدِ لله تعالى من قِبَل جلاله مستعملا في التعجيب من معاملة الله تعالى إيّاهم وتدريجهم في درجات الإمهال الى أن حقّ عليهم العذاب.

ويجوز أن يكون إنشاءَ الله تعالى ثناء على نفسه، تعريضا بالامتنان على الرسول والمسلمين.

واللام في « الحمد » للجنس، أي وجنس الحمد كلّه الذي منه الحمد على نعمة إهلاك الظالمين .

وفي ذلك كلّه تنبيه على أنّه يحقّ الحمد لله عند هلاك الظلمة، لأنّ هلاكهم صلاح للناس، والصلاح أعظم النعم، وشكر النعمة واجب. وهذا الحمد شكر لأنّه مقابل نعمة. وإنّما كان هلاكهم صلاحا لأنّ الظلم تغيير للحقوق وإبطال للعمل بالشريعة، فإذا تغير الحقّ والصلاح جاء الدمار والفوضى وافتتن الناس في حياتهم فإذا هلك الظالمون عاد العدل، وهو ميزان قوام العالم.

أخرج أحمد بن حنبل عن عقبة بن عـامر عن النبيء – صلى الله عليه وسلم – قال : إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحبّ فإنّما هو استدراج ثم تلا رسـول الله – صلى الله عليه وسلم – « فلمّا نسُوا ما ذكّروا به فتحنـا عليهم أبواب كلّ شيء حتّى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله ربّ العالمين».

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴾ 46

استئناف ابتدائي عاد به الى الجدال معهم في إشراكهم بالله تعالى بعد أن انصرف الكلام عنه بخصوصه من قوله تعالى « قل أي شيء أكبر شهادة » وما تفنّن عقب ذلك من إثبات البعث وإثبات صدق الرسول وذكر القوارع والوعيد الى قولـه « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » الآيـات.

وتكرير الأمر بالقول للوجه الذي تقدّم آنفا عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله » الآيـة.

والرؤية قلبية متعدّية الى مفعولين، وليس هذا من قبيل الاستعمال المتقدّم آنفا في قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكـم عذاب الله أو أتتكم الساعة » الآيـة.

واختلاف القرّاء في «أرأيتم» كاختلافهم في مثله من قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله » الآية.

والأخذ : انتزاع الشي وتناوله من مقرّه، وهو هنا مجاز في السلب والإعدام، لأنّ السلب من لوازم الأخذ بالنسبة الى المأخوذ منه فهو مجاز مرسل. ولك أن تجعله تمثيلا لأنّ الله هو معطي السمع والبصر فإذا أزالها كانت تلك الإزالة كحالة أخذ ما كان

أعطاه، فشبّهت هيئة إعدام الخالق بعض مواهب مخلوقه بهيئة انتزاع الآخذ شيئا من مقرّه. فالهيئة المشبّهة هنا عقلية غير محسوسة والهيئة المشبّهة بها محسوسة. والختم على القلوب تقدّم بيانه في سورة البقرة عند قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم ». والمراد بالقلوب العقول التي بها إدراك المعقولات.

والسمع مصدر دالّ على الجنس فكان في قوة الجمع، فعمّ بإضافته الى ضمير المخاطبين ولا حاجة الى جمعه.

والأبصار جمع بصر، وهو في اللغة العين على التحقيق. وقيل: يطلق البصر على حاسّة الإبصار ولذلك جمع ليعمّ بالإضافة جميع أبصار المخاطبين، ولعلّ إفراد السمع وجمْع الأبصار جرى على ما يقتضيه تمام الفصاحة من خفّة أحد اللفظين مفْردا والآخر مجموعا عند اقترانهما، فإنّ في انتظام الحروف والحركات والسكنات في تنقّل اللسان سرّا عجيبا من فصاحة كلام القرآن المعبّر عنها بالنّظم. وكذلك نرى مواقعها في القرآن قال تعالى « وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء ».

والقلوب مراد بها العقول في كلام العرب لأنّ القلب سبب إمداد العقل بقوّة الإدراك.

وقوله «مَنْ إله» معلّق لفعل الرؤية لأنّه استفهام، أي أعلمتم جوابَ هذا الاستفهام أم أنتم في شكّ. وهو استفهام مستعمل في التقرير يقصد منه إلجاء السامعين الى النظر في جوابه فيوقنوا أنّه لا إله غير الله يأتيهم بذلك لأنّه الخالق للسمع والأبصار والعقول فإنّهم لا ينكرون أنّ الأصنام لا تخلق، ولذلك قال لهم القرآن«أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذّكّرون».

و « مَنْ » في موضع رفع على الابتداء، و « إله » خبَر «مَنْ »، و « غيرُ الله » صفة « إله »، و « يأتيكم »جملة في محلّ الصفة أيضا، والمستفهم عنه هو إله، أي ليس إله غير الله يأتي بذلك، فدلّ على الوحدانية. ومعنى « يأتيكم به » يُرجعه، فإنّ أصل أتى به، جاء به. ولمّا كان الشيء المسلوب إذا استنقذه منقذ يأتي به الى مقرّه أطلق الإتيان بالشيء على إرجاعه مجازا أو كناية.

والضمير المجرور بالباء عائد الى السمع والأبصار والقلوب، على تأويلها بالمذكور فلذلك لم يقل بها. وهذا استعمال قليل في الضمير، ولكنَّه فصيح. وقد تقدّم في تفسير قوله تعالى « إنّ الذين كفروا لو أنّ لهم ما في الأرض جميعا ومثله معه ليفتدوا به» في سورة المائدة، وعند قوله « وآتوا النساء صدقاتهنّ نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا» في سورة النساء.وإيثاره هنا على أن يقال: يأتيكم بها، لدفع توهّم عود الضمير الى خصوص القلوب.

والكلام جار مجرى التهديد والتخويف، اختير فيه التهديد بانتزاع سمعهم وأبصارهم وسلْب الإدراك من قلوبهم لأنَّهم لم يشكروا نعمة هذه المواهب بل عدموا الانتفاع بها، كما أشار إليه قوله آنفا « وجعلنا على قلوبهم أكنّة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها ». فكان ذلك تنبيها لهم على عدم إجداء هذه المواهب عليهم مع صلاحيتها للانتفاع، وناسب هنا أن يهدّدوا بزوالها بالكليّة إن داموا على تعطيل الانتفاع بها فيما أمر به خالقها.

وقوله « انْظُرْ » تنزيل للأمر المعقول منزلة المشاهد، وهو تصريف الآيات مع الإعراض عنها حتّى أنّ النّاظر يستطيع أن يراها، فأمّا الأمر فهو مستعمل في التعجيب من حال إعراضهم.

والجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا تتنزّل منزلة التذييل للآيات السابقة، فإنّه لمّا غمرهم بالأدلّة على الوحدانية وصدْق الرسول، وأبطل شبههم عقّب ذلك كلّه بالتعجيب من قوّة الأدلّة مع استمرار الإعراض والمكابرة، وقد تقدّم قريب منه عند قوله تعالى « انظر كيف يفترون على الله الكذب » في سورة النساء. وهذا تذكير لهم بأنّ الله هو خالق أسماعهم وأبصارهم وألبابهم فما كان غيره جديرا بأن يعبدوه.

وتصريف الآيات اختلاف أنواعها بأن تأتي مرة بحجج من مشاهدات في السماوات والأرض، وأخرى بحجج من دلائل في نفوس الناس، ومرّة بحجج من أحوال الأمم الخالية التي أنشأها الله، فالآيات هنا هي دلائل الوحدانية، فهي متّحدة في الغاية مختلفة

الأساليب متفاوتة في الاقتراب من تناول الأفهام عامّها وخاصّها، وهي أيضا مختلفة في تركيب دلائلها من جهتي المقدّمات العقلية وغيرها، ومن جهتي الترغيب والترهيب ومن التنبيه والتذكير، بحيث تستوعب الإحاطة بالأفهام على اختلاف مدارك العقول.

والتعريف في «الآيات» للعهد، وهي المعهودة في هذه السورة ابتداء من قوله « الذي خلق السماوات والارض وجعل الظلمات والنور ».

و(ثم) للترتيب الرتبي لأنّها عطفت جملة على جملة، فهي تؤذن بأنّ الجملة المعطوفة أدخل في الغرض المسوق له الكلام، وهو هنا التعجيب من قوة الأدلّة وأنّ استمرار الإعراض والمكابرة مع ذلك أجدر بالتعجيب به.

وجيء بالمسند في جملة « هم يصدفون » فعلا مضارعا للدلالة على تجدّد الإعراض منهم. وتقديم المسند إليه على الخبر الفِعْلِيّ لتَقَوِّي الحُكم.

و « يصدفون » يعرضون إعراضا شديدا. يقال : صَدَفَ صَدْفا وصُدوفا، إذا مال الى جانب وأعرض عن الشيء. وأكثر ما يستعمل أن يكون قاصرا فيتعدّى الى مفعوله بـ(عن). وقد يستعمل متعدّيا كما صرّح به في القاموس. وقلّ التعرّض لذلك في كتب اللغة ولكن الزمخشري في تفسير قوله تعالى في أواخر هذه السورة « فمن أظلم ممّن كذّب بآيات الله وصدف عنها » قدّر: وصدف الناسَ عنها، مع أنّه لم يتعرّض لذلك في الأساس ولا علّق على تقديره شارحوه. ولمّا تقدّم ذكر الآيات حُذف متعلّق « يصدفون » لظهوره، أي صدف عن الآيات.

﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَـٰكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّـٰلِمُونَ 47 ﴾

استئناف للتهديد والتوعّد وإعذار لهم بأنّ إعراضهم لا يرجع بالسوء إلّا عليهم ولا يضرّ بغيرهم، كقوله « وهم يَنْهَوْن عنه ويَنْأَوْن عنه وإنْ يُهْلِكُون إلّا أنفسهم وما يشعرون ».

والقول في « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة » الآية كالقول في نظيريه المتقدّمين.

وجيء في هذا وفي نظيره المتقدّم بكاف الخطاب مع ضمير الخطاب دون قوله «قل أرأيتم إنْ أخذَ الله سمْعكم وأبْصارَكم » الآية لأنّ هذا ونظيره أبلغ في التوبيخ لأنّهما أظهر في الاستدلال على كون المشركين في مكنة قدرة الله، فإنّ إتيان العذاب أمكن وقوعا من سلب الأبصار والأسماع والعقول لندرة حصول ذلك، فكان التوبيخ على إهمال الحذر من إتيان عذاب الله، أقوى من التوبيخ على الاطمئنان من أخذ أسماعهم وأبصارهم، فاجتلب كاف الخطاب المقصود منه التنبيه دون أعيان المخاطبين.

والبغتة تقدّمت آنفا.

والجهرة: الجَهْر، ضدّ الخفية، وضدّ السرّ. وقد تقدّم عنه قوله تعالى «وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » في سورة البقرة.

وقد أوقع الجهرة هنا في مقابلة البغتة وكان الظاهر أن تقابل البغتة بالنّظرة أو أن تقابل الجهرة بالخفية، إلاّ أنّ البغتة لمّا كانت وقوع الشيء من غير شعور به كان حصولها خفيّا فحسن مقابلته بالجهرة، فالعذاب الذي يجيء بغتة هو الذي لا تسبقه علامة ولا إعلام به. والذي يجيء جهرة هو الذي تسبقه علامة مثل الكِسْف المحكي في قوله تعالى « فلمّا رأوه عارضا مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض مُمطرنا » أو يسبقه إعلام به كما في قوله تعالى « فعقّروها فقال تمتّعوا في داركم ثلاثة أيام ». فإطلاق الجهرة على سبق ما يشعر بحصول الشيء إطلاق مجازي. وليس المراد من البغتة الحاصل ليلا ومن الجهرة الحاصل نهارا.

والاستفهام في قوله « هل يُهلَك » مستعمل في الإنكار فلذلك جاء بعده الاستثناء. والمعنى لا يهلك بذلك العذاب إلاّ الكافرون.

والمراد بالقوم الظالمين المخاطبون أنفُسهم فأظهر في مقام الإضمار ليتأتّى وصفهم أنّهم ظالمون، أي مشركون، لأنّهم ظالمون أنفسهم وظالمون الرسول والمؤمنين.

وهذا يتضمَّن وعْدا من الله تعالى بأنَّه منجي المؤمنين، ولذلك أذنَ رسوله بالهجرة من مكة مع المؤمنين لئلاَّ يحلَّ عليهم العذاب تكرمة لهم كما أكرم لُوطا وأهله، وكما أكرم نوحا ومن آمن معه، كما أشار إليه قوله تعالى «وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم» ثم قوله « وما لهم أن لا يعذّبهم الله».

﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ 48 وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ 49 ﴾

عطف على جملة « انظر كيف نصرّف الآيات ثم هم يصدفون » . والمناسبة أنّ صدوفهم وإعراضهم كانوا يتعلّلون له بأنَّهم يَرُومون آيات على وفق مقترحهم وأنَّهم لا يقنعون بآيات الوحدانية، ألا ترى الى قولهم «لن نؤمن لك حتّى تفجّر لنا من الأرض ينبوعا » الى آخر ما حكي عنهم في تلك الآية، فأنبأهم الله بأنّ إرسال الرسل للتبليغ والتبشير والنذارة لا للتّلهّي بهم باقتراح الآيات.

وعُبِّر بـ« نُرسل » دون « أرسلنا » للدلالة على تجدّد الإرسال مقارنا لهذين الحالين، أي ما أرسلنا وما نرسل. فقوله « مُبشّرين ومنذرين » حالان مقدّرتان باعتبار المستقبل ومحقّقتان باعتبار الماضي.

والاستثناء من أحوال محذوفة، أي ما أرسلناهم إلاّ في حالة كونهم مبشّرين ومنذرين.

والقصرُ إضافي للردّ على من زعموا أنّه إنْ لم يأتهم بآية كما اقترحوا فليس برسول من عند الله، فهو قصر قلب، أي لم نرسل الرسول للإعجاب بإظهار خوارق العادات. وكنّى بالتبشير والإنذار عن التبليغ لأنّ التبليغ يستلزم الأمرين وهما الترغيب والترهيب، فحصل بهذه الكناية إيجاز إذ استغنى بذكر اللازم عن الجمع بينه وبين الملزوم.

والفاء في قوله « فمن آمن » للتفريع، أي فمن آمن من المرسل اليهم فلا خوف الخ.

و(مَنْ) الأظهر أنّها موصولة كما يرجّحه عطف « والذين كذّبوا » عليه. ويجوز أن تكون شرطية لا سيما وهي في معنى التفصيل لقوله « مبشّرين ومنذرين ». فإن كانت شرطية فاقتران « فلا خوف» بالفاء بيّن، وإن جعلت موصولة فالفاء لمعاملة الموصول معاملة الشرط، والاستعمالان متقاربان.

ومعنى « أصْلح » فَعَلَ الصلاح، وهو الطاعة لله فيما أمر ونهى، لأنّ الله ما أراد بشرعه إلاّ إصلاح الناس كما حكَى عن شعيب « إن أريد إلاّ الإصلاح ما استطعت ».

والمسُّ حقيقته مباشرة الجسم باليد وهو مرادف اللمس والجسّ، ويستعار لإ صابة جسم جسما آخر كما في هذه الآيـة.

وقد تقدّم في قوله تعالى « ليَمَسَّنّ الذين كفروا منهم عذاب أليم » في سورة المائدة. ويستعار أيضا للتّـكيّف بالأحوال كما يقال: به مسّ من الجنون. قال تعالى «إنّ الذين اتّقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا فإذا هم مبصرون ».

وجمع الضمائر العائدة الى (مَنْ) مراعاة لمعناها، وأمّا إفـراد فعل «آمن» و«أصلح» فلرعي لفظها.

والباء للسببية، و(ما) مصدرية، أي بسبب فسقهم. والفسق حقيقته الخروج عن حدّ الخير. وشاع استعماله في القرآن في معنى الكفـر وتجاوز حدود الله تعالى. وتقدّم تفصيله عند قوله تعالى « وما يضلّ به إلاّ الفاسقين » في سورة البقرة.

وجيء بخبر (كان) جملة مضارعية للإشارة الى أنّ فسقهم كان متجدّدا متكرّرا، على أنّ الإتيان بـ(كان) أيضا للدلالة على الاستمرار لأنّ (كان) إذا لم يقصد بها انقضاء خبرها فيما مضى دلّت على استمرار الخبر بالقرينة، كقوله تعالى « وكان الله غفورا رحيما ».

﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾

لمّا تقضّت المجادلة مع المشركين في إبطال شركهم ودحْض تعاليل إنكارهم نبوءة محمد — صلى الله عليه وسلم — بأنّهم لايؤمنون بنبوءته إلاّ إذا جاء بآية على وفق هواهم، وأبطلت شبهتهم بقوله « وما نرسل المرسلين إلاّ مبشّرين ومنذرين » وكان محمد — صلى الله عليه وسلم — ممّن شمله لفظ المرسلين، نقل الكلام إلى إبطال معاذيرهم فأعلمهم الله حقيقة الرسالة واقترانها بالآيات فبيّن لهم أنّ الرسول هو الذي يتحدّى الأمّة لأنّه خليفة عن الله في تبليغ مراده من خلقه، وليست الأمّة هي التي تتحدّى الرسول، فآية صدق الرسول تجيء على وفق دعواه الرسالة، فلو أدّعى أنّه مَلك أو أنّه بُعث لإنقاذ الناس من أرزاء الدنيا ولإدناء خيراتها إليهم لكان من عذرهم أن يسألوه آيات تؤيّد ذلك، فأمّا والرسول مبعوث للهدى فآيته أن يكون ما جاء به هو الهدى وأن تكون معجزته هو ما قارن دعوته ممّا يعجز البشر عن الإتيان بمثله في زمنهم.

فقوله «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله » استئناف ابتدائي انتقل به الكلام من غرض الى غرض.

وافتتاح الكلام بالأمر بالقول للاهتمام بإبلاغه، كما تقدّم عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة ».

وقد تكرّر الأمر بالقول من هنا الى قوله « لكلّ نبأ مستقرّ » اثنتي عشرة مرة.

والاقتصار على نفي ادّعاء هذه الثلاثة المذكورة في الآية ناظر الى ما تقدّم ذكره من الآيات التي سألوها من قوله تعالى « وقالوا لولا أنزل عليه ملَك » وقوله « ولو نزّلنا عليك كتابا في قرطاس » وقوله « فإن استطعتَ أن تَبْتَغِي نَفَقًا في الارض » الآيـة.

وافتتح الكلام بنفي القول ليدلّ على أنّ هذا القول لم يقترن بدعوى الرسالة فلا وجه لاقتراح تلك الأمور المنفي قولها على الرسول لأنّ المعجزة من شأنها أن تجيء على وفق دعوى الرسالة.

واللام في « لكم » لام التبليغ، وهي مفيدة تقوية فعل القول عندما لا تكون حاجة

لذكر المواجَه بالقول كما هنا لظهور أنّ المواجَه بالقول هم المكذّبون، ولذلك ورد قوله تعالى «ولا أقول إنّي ملَك» مجرّدا عن لام التبليغ. فإذا كان الغرض ذكر المواجَه بالقول فاللام حينئذ تسمّى لام تعدية فعل القول فالذي اقتضى اجتلابَ هذه اللام هنا هو هذا القول بحيث لو قاله قائل لكان جديرا بلام التبليغ.

والخزائن جمع خِزانة – بكسر الخاء – وهي البيت أو الصندوق الذي يحتوي ما تتوق اليه النفوس وما ينفع عند الشدّة والحاجة. والمعنى أنّي ليس لي تصرّف مع الله ولا أدّعي أني خازن معلومات الله وأرزاقه.

و « خزائن الله » مستعارة لتعلّق قدرة الله بالإنعام وإعطاء الخيرات النافعة للناس فى الدنيا. شبّهت تلك التعلّقات الصّلُوحية والتنجيزية في حَجْبها عن عيون الناس وتناولهم مع نفعها إيّاهم ، بخزائن أهل اليسار والثروة التي تجمع الأموال والأحبية والخلع والطعام،كما أطلق عليها ذلك في قوله تعالى « ولله خزائن السماوات والارض »، أي ما هو مودع في العوالم العليا والسفلى مّما ينفع الناس، وكذلك قوله « وإنْ من شي إلاّ عندنا خَزائنه».

وتقديم المسند وهو قوله « عندي » للاهتمام به لما فيه من الغرابة والبشارة للمخبرين به لو كان يقوله.

وقوله « ولا أعلم الغيب » عطف على «عندي خزائن الله» فهو في حيِّز القول المنفي. وأعيد حرف النفي على طريقة عطف المنفيات بعضها على بعض فإنّ الغالب أن يعاد معها حرف النفي للتنصيص على أنّ تلك المتعاطفات جميعها مقصودة بالنفي بآحادها لئلاّ يتوهّم أنّ المنفي مجموع الأمرين. والمعنى لا أقول أعلم الغيب، أي علما مستمرّا ملازما لصفة الرسالة. فأمّا إخباره عن بعض المغيّبات فذلك عند إرادة الله إطلاعه عليه بوحي خاصّ، كما قال تعالى «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلاّ من ارتضى من رسول» وهو داخل تحت قوله « إنْ أتّبع إلاّ ما يوحى إليّ».

وعطف « ولا أقول لكم إنّي ملك » على « لا أقول لكم عندي خزائن الله »

بإظهار فعل القول فيه، خلافا لقوله « ولا أعلم الغيب » لعلّه لدفع ثقل التقاء حرفين: (لا) وحرف (إنّ) الذي اقتضاه مقام التأكيد، لأنّ إدّعاء مثله من شأنه أن يؤكّد، أي لم أدّع أنّي من الملائكة فتقولوا « لولا أنزل عليه ملك »، فنفي كونه ملكا جواب عن مقترحهم أن ينزّل عليهم ملك أو أن يكون معه ملك نذيرا. والمقصود نفي أن يكون الرسول من جنس الملائكة حتى يكون مقارنا لمَلك آخر مقارنة تلازم كشأن أفراد الجنس الواحد. وكانوا يتوهّمون أنّ الرسالة تقتضي أن يكون الرسول من غير جنس البشر فلذلك قالوا « ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ». فالمعنى نفي ماهية المَلَكية عنه لأنّ لجنس الملك خصائص أخرى مغايرة لخصائص البشر. وهذا كما يقول القائل لمن يكلّفه عنتا : إنّي لست من حديد.

ومن تلفيق الاستدلال أن يستدلّ الجُبائي بهذه الآية على تأييد قول أصحابه المعتزلة بتفضيل الملائكة على الأنبياء مع بُعد ذلك عن مهيع الآية. وقد تابعه الزمخشري، وكذلك دأبه كثيرا ما يُرْغِم معاني القرآن على مسايرة مذهبه فتنزو عصبيته وتَنْزوي عبقريته، وهذه مسألة ستتكلّم عليها في مظنّتها.

وجملة « إنْ أتّبع إلاّ ما يُوحى إليّ » مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّه لمّا نفى أن يقول هذه المقالات كان المقامُ مثيرا سؤال سائل يقول : فماذا تدّعي بالرسالة وما هو حاصلها لأنّ الجهلة يتوهّمون أنّ معنى النبوءة هو تلك الأشياء المتبرّأ منها في قوله « قل لا أقول لكم عندي خزائن » الخ، فيجاب بقوله «إن أتّبع إلاّ ما يوحى اليّ»، أي ليست الرسالة إلاّ التبليغ عن الله تعالى بواسطة الوحي.

فمعنى « أتّبع » مجاز مرسل في الاقتصار على الشيء وملازمته دون غيره. لأنّ ذلك من لوازم معنى الاتّباع الحقيقي وهو المشي خلف المتبَع ـبفتح الموحّدةـ، أي لا أحيد عن تبليغ ما يوحى اليّ الى إجابة المقترحات من إظهار الخوارق أو لإضافة الأرزاق أوْ إخبار بالغيب، فالتّلقّي والتبليغ هو معنى الاتّباع، وهو كنه الرسالة عن الله تعالى. فالقصر المستفاد هنا إضافي، أي دون الاشتغال بإظهار ما تقترحونه من الخوارق للعادة. والغرض من القصر قلب اعتقادهم أنّ الرسول لا يكون رسولا حتّى يأتيهم بالعجائب

المسؤولة. وقد حصل بذلك بيان حقيقة الرسالة تلك الحقيقة التي ضلّ عن إدراكها المعاندون. وهذا معنى قوله تعالى « وما نرسل المرسلين إلاّ مبشّرين ومنذرين ».

وإذ قد كان القصر إضافيا كان لا محالة ناظرا الى قلب اعتقادهم بالنسبة لمطالبهم باتّباع مقترحاتهم، أي لا أتّبع في التبليغ إليكم إلاّ ما يوحى اليّ. فليس في هذا الكلام ما يقتضي قصر تصرّف الرسول — عليه الصلاة والسلام — على العمل بالوحي حتّى يحتجّ بها من ينفي من علمائنا جواز الاجتهاد للنبيء — صلى الله عليه وسلم — في أمور الدين لأنّ تلك مسألة مستقلّة لها أدلّة للجانبين، ولا مساس لها بهذا القصر. ومن توهّمه فقد أساء التأويـل.

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾50

هذا ختام للمجادلة معهم وتذييل للكلام المفتتح بقوله « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله »، أي قل لهم هذا التذييل عقب ذلك الاستدلال.

وشبّهت حالة من لا يفقه الأدلّة ولا يفكّك بين المعاني المتشابهة بحالة الأعمى الذي لا يعرف أين يقصد ولا أين يضع قدمه. وشبّهت حالة من يُميّز الحقائق ولا يلتبس عليه بعضها ببعض بحالة القويّ البصر حيث لا تختلط عليه الأشباح. وهذا تمثيل لحال المشركين في فساد الوضع لأدلّتهم وعُقم أقيستهم، ولحال المؤمنين الذين اهتدوا ووضعوا الأشياء مواضعها، أو تمثيل لحال المشركين التي هم متلبّسون بها والحال المطلوبة منهم التي نفروا منها ليعلموا أيّ الحالين أولى بالتخلّق.

وقوله « أفلا تتفكّرون » استفهام إنكار. وهو معطوف بالفاء على الاستفهام الأوّل، لأنّه مترتّب عليه لأنّ عدم استواء الأعمى والبصير بديهي لا يسعهم إلاّ الاعتراف بعدم استوائهما فلا جرم أن يتفرّع عليه إنكار عدم تفكّرهم في أنّهم بأيّهما أشبه. والكلام على الأمر بالقول مثل ما تقدّم عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » .

والتفكّر: جولان العقل في طريق استفادة علم صحيح.

﴿ وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ 51 ﴾

الأظهر أنّه عطف على قوله « قل هل يستوي الأعمى والبصير » لأنّ ذلك مقدّمة لذكر مَن مُثّلت حالهم بحال البصير وهم المؤمنون.

وضمير « به » عائد الى « ما يوحى اليّ » وهو القرآن وما يُوحى به الى الرسول – صلى الله عليه وسلم – غير مراد به الإعجاز.

و « الذين يخافون أن يحشروا الى ربّهم » هم المؤمنون المثّلون بحال البصير. وعُرّفوا بالموصول لما تدلّ عليه الصلة من المدح، ومن التعليل بتوجيه إنذاره اليهم دون غيرهم، لأنّ الإنذار للذين يخافون أن يحشروا إنذار نافع، خلافا لحال الذين ينكرون الحشر، فلا يخافونه فضلا عن الاحتياج الى شفعاء.

و« أن يحشروا » مفعول « يخافون » ، أي يخافون الحشر الى ربّهم فهم يقدّمون الأعمال الصالحة وينتهون عمّا نهاهم خيفة أن يلقَوا الله وهو غير راض عنهم. وخوفُ الحشر يقتضي الإيمان بوقوعه. ففي الكلام تعريض بأنّ المشركين لاينجع فيهم الإنذار لأنّهم لا يؤمنون بالحشر فكيف يخافونه. ولذلك قال فيهم « إنّ الذين كفروا سواء عليهم آنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ».

وجملة « ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع » حال من ضمير « أن يحشروا »، أي يحشروا في هذه الحالة، فهذه الحال داخلة في حيّز الخوف. فمضمون الحال معتقد لهم، أي ليسوا ممّن يزعمون أنّ لهم شفعاء عند الله لا تردّ شفاعتهم، فهم بخلاف المشركين الذين زعموا أصنامهم شفعاء لهم عند الله.

وقوله « من دونه » حال من « ولي » و « شفيع »، والعامل في الحال فعل « يخافون »،

أي ليس لهم ولي دون الله ولا شفيع دون الله ذلك بأنّ الله مولى الذين آمنوا. وهو تعريض بالمشركين الذين اتّخذوا شفعاء وأولياء غير الله.

وفي الآية دليل على ثبوت الشفاعة بإذن الله كما قال تعالى « من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه ». ولصاحب الكشّاف هنا تكلّفات في معنى « يخافون أن يحشروا » وفي جعل الحال من ضمير «يحشروا» حالا لازمة، ولعلّه يرمي بذلك الى أصل مذهبه في إنكار الشفاعة.

وقوله «لعلّهم يتّقون» رجاء مسوق مساق التعليل للأمر بإنذار المؤمنين لأنّهم يرجى تقواهم، بخلاف من لا يؤمنون بالبعث.

﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَوٰةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ 52 ﴾

عطف على قوله « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربّهم » لأنّه في معنى أنذرهم ولازمْهم وإن كره ذلك متكبّر و المشركين. فقد أجريت عليهم هنا صلة أخرى هي أنسب بهذا الحكم من الصلة التي قبلها، كما أنّ تلك أنسبُ بالحكم الذي اقترنت معه منها بهذا، فلذلك لم يُسلك طريق الإضمار، فيقال : ولا تَطْرُدْهُم، فإنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — جاء داعيا الى الله فأولى الناس بملازمته الذين هجّيراهم دعاء الله تعالى بإخلاص فكيف يطردهم فإنّهم أولى بذلك المجلس، كما قال تعالى « إنّ أولى الناس بإبراهيم للّذين اتّبعوه » .

روى مسلم عن سعد بن أبي وقّاص قال : كنّا مع النّبيء ستة نفر، فقال المشركون للنبيء : أطرد هؤلاء لا يَجْتَرِئُون علينا. قال : وكنت أنا، وابن مسعود، ورجل من هُذيل، وبلال، ورجلان، لست أسمّيهما، فوقع في نفس رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ماشاء الله أن يقع، فحدّث نفسه فأنزل الله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » آه. وسمّى الواحدي بقيّة الستّة : وهم صهيب، وعمّار بن ياسر، والمقدادُ

ابن الأسود، وخبّاب بن الأرتّ. وفي قول ابن مسعود « فوقع في نفس رسول الله ما شاء الله » إجمال بيّنه ما رواه البيهقي أنّ رؤساء قريش قالوا لرسول الله : لو طردت هؤلاء الأعْبُدَ وأرواحَ جِبَابِهِم(جمع جُبّة) جلَسْنا اليك وحاد ثناك. فقال : ما أنا بطارد المؤمنين. فقالوا : فأقمهم عنّا إذا جئنا فإذا قمنا فأقعدهم معك إن شئت، فقال : نعم، طَمعا في إيمانهم. فأنزل الله هذه الآية. ووقع في سنن ابن ماجة عن خبّاب أنّ قائل ذلك للنبيء — صلى الله عليه وسلم — الأقرعُ بن حابس وعُيَيْنَةُ بن حِصْن، وأنّ ذلك سبب نزول الآية، وقال ابن: عطية هو بعيد لأنّ الآية مكية. وعيينة والأقرع إنّما وفدا مع وفد بني تميم بالمدينة سنة الوفود . آه. قلت : ولعلّ ذلك وقع منهما فأجابهم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بهذه الآية التي نزلت في نظير اقتراحهما.

وفي سنده أسباط بن نصر أو نضر، ولم يكن بالقوي، وفيه السدّي ضعيف. وروي مثله في بعض التفاسير عن سلمان الفارسي، ولا يعرف سنده. وسمّى ابنُ إسحاق أنّهم المستضعفون من المؤمنين وهم: خبّاب،وعمّار،وأبُو فُكيهة، يسار مَولى صفوان بن أمية ابن مُحرّث، وصهيب وأشباههم، وأنّ قريشا قالوا« أهؤلاء الذين منّ الله عليهم من بيننا».

وذكر الواحدي في أسباب النزول: أنّ هذه الآية نزلت في حياة أبي طالب. فعن عكرمة قال: جاء عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، ومُطعِم بن عدي، والحارثُ بن نوفل، في أشراف بني عبد مناف الى أبي طالب فقالوا : لو أنّ ابن أخيك محمدا يَطرد عنه موالينا وعبيدنا وعتقاءنا كان أعظم في صدورنا وأطمع له عندنا وأرجى لاتّبَاعنا إيّاه وتصديقنا له. فأتى أبو طالب الى النبيء — صلى الله عليه وسلم — فحدّثه بالذي كلّموه، فقال عمر بن الخطاب: لو فعلت ذلك حتّى ننظر ما الذي يريدون وإلامَ يصيرون من قولهم، فأنزل الله هذه الآيات. فلمّا نزلت أقبل عمر يعتذر. والمعنى أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — لحرصه على إيمان عظماء قريش ليكونوا قدوة لقومهم ولعلمه بأنّ أصحابه يحرصون حرصه ولا يوحشهم أن يقاموا من المجلس إذا حضره عظماء قريش لأنّهم آمنوا يريدون وجه الله لا للرياء والسمعة ولكن الله نهاه عن ذلك. وسمّاه طردا تأكيدا لمعنى النهي، وذلك لحكمة: وهي كانت أرجح من الطمع في إيمان أولئك، لأنّ الله اطّلع على

سرائرهم فعلم أنّهم لا يؤمنون، وأراد الله أن يظهر استغناء دينه ورسوله عن الاعتزاز بأولئك الطغاة القساة، وليظهر لهم أنّ أولئك الضعفاء خير منهم، وأنّ الحرص على قربهم من الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ أولى من الحرص على قرب المشركين، وأنّ الدين يرغب الناس فيه وليس هو يرغب في الناس كما قال تعالى «يمنّون عليك أنْ أسلموا قُل لا تَمُنّوا عليّ إسلامكم بلْ اللهُ يَمُنّ عَلَيْكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين».

ومعنى «يدعون ربّهم» يعلنون إيمانهم به دون الأصنام إعلانا بالقول، وهو يستلزم اعتقاد القائل بما يقوله، إذ لم يكن يومئذ نفاق وإنّما ظهر المنافقون بالمدينة

والغداة : أوّل النهار. والعشيّ من الزوال الى الصباح. والباء للظرفية. والتعريف فيهما تعريف الجنس. والمعنى أنّهم يدعون الله اليوم كلّه. فالغداة والعشي قصد بهما استيعاب الزمان والأيام كما يقصد بالمشرق والمغرب استيعاب الأمكنة. وكما يقال : الحمد لله بكرة وأصيلا، وقيل : أريد بالدعاء الصلاة. وبالغداة والعشي عموم أوقات الصلوات الخمس. فالمعنى ولا تطرد المصلّين، أي المؤمنين.

وقرأ الجمهور « بالغداة » ــ بفتح الغين وبألف بعد الدال ــ. وقرأه ابن عامر ــ بضمّ الغين وسكون الدال وبواو ساكنة بعد الدال ــ وهي لغة في الغداة.

وجملة « يريدون وجهه » حال من الضمير المرفوع في « يدعون »، أي يدعون مخلصين يريدون وجه الله، أي لا يريدون حظّا دنيويا.

والوجه حقيقة الجزء من الرأس الذي فيه العينان والأنف والفم. ويطلق الوجه على الذات كلّها مجازا مرسلا.

والوجه هنا مستعار للذات على اعتبار مضاف، أي يريدون رضى الله، أي لا يريدون إرضاء غيره. ومنه قوله تعالى « إنّما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا »، وقوله « فأينما تولّوا فثمّ وجهُ الله »، وتقدّم في سورة البقرة. فمعنى «يريدون وجهه» أنّهم آمنوا ودعوا الله لا يريدون بذلك عرضا من الدنيا. وقد قيل : إنّ قريشا طعنوا في إيمان الضعفاء ونسبوهم الى النفاق، إلاّ أنّ هذا لم يرد به أثر صحيح، فالأظهر أنّ قوله

«يريدون وجهه» ثناء عليهم بكمال إيمانهم، وشهادة لهم بأنّهم مجرّدون عن الغايات الدنيوية كلّها، وليس المقصود به الرّد على المشركين.

وجملة « ما عليك من حسابهم من شيء » تعليل للنهي عن طردهم،أو إبطال لعلّة الهمّ بطردهم، أو لعلّة طلب طردهم. فإنّ إبطال علّة فعل المنهي عنه يؤول الى كونه تعليلا للنهي، ولذا فصلت هذه الجملة.

والحسابُ: عَدّ أفراد الشيء ذي الأفراد ويطلق على إعمال النظر في تمييز بعض الأحوال عن بعض إذا اشتبهت على طريقة الاستعارة بتشبيه تتبّع الأحوال بعَدّ الأفراد. ومنه جاء معنى الحِسْبَة ــ بكسر الحاء ــ،وهي النظر في تمييز أحوال أهل السوق من استقامة وضدّها. ويقال : حاسَبَ فلانا على أعماله إذا استقراها وتتبّعها. قال النابغة :

يُحاسِبُ نفسه بِكَمْ اشتراها

فالحساب هنا مصدر حاسب. والمراد به تتبّع الأعمال والأحوال والنظر فيما تقابل به من جزاء.

وضمير الجمع في قوله « من حسابهم » وقوله « وما من حسابك عليهم » يجوز أن يكونا عائدين الى «الذين يَدْعون ربّهم» وهو مَعَاد مَذْكور،وهو المناسب لتناسق الضمائر مع قوله « فتطردهم ».فالمعنى أنّهم أهل الحقّ في مجلسك لأنّهم مؤمنون فلا يطردون عنه وما عليك أن تحسب ما عدا ذلك من الأمور العارضة لهم بزعم المشركين،وأنّ حضور أولئك في مجلسك يصدّ كبراء المشركين عن الإيمان، أي أنّ ذلك مدحوض تجاه حقّ المؤمنين في مجلس رسولهم وسماع هديه.

وقيل معنى « ما عليك من حسابهم » أنّ المشركين طعنوا في إخلاص هؤلاء النفر، قالوا : يا محمد إنّ هؤلاء إنّما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنّهم يجدون مأكولا وملبوسا عندك، فقال الله تعالى: ما يلزمك إلاّ اعتبار ظاهرهم وإن كان لهم باطن يخالفه فحسابهم على الله، أي إحصاء أحوالهم ومناقشتهم عليها على نحو قول نوح « إنْ حسابُهم إلاّ على ربّي لو تَشعرون ». فمعنى حسابهم على هذا الوجه تمحيص

نياتهم وبواطنهم. والقصد من هذا تبكيتُ المشركين على طريقة إرخاء العنان، وليس المراد استضعاف يقين المؤمنين. و«حسابهم» على هذا الوجه من إضافة المصدر الى مفعوله.

ويجوز أن يكون الضميران عائدين الى غير مذكور في الكلام ولكنّه معلوم من السياق الذي أشار إليه سبب النزول. فيعود الضميران الى المشركين الذين سألوا طَرد ضعفاء المؤمنين من مجلس النبيء – صلى الله عليه وسلّم – فيكون ضمير « فتطردهم » عائدا إلى المؤمنين. ويختلف معاد الضميرين اعتمادا على ما يعيّنه سياق الكلام، كقوله تعالى « وعَمَرُوها أكثر ممّا عمروها »، وقول عباس بن مرداس في وقعة حنين :

عُدْنَا ولولا نَحنُ أحْدَقَ جمعُهم بالمسلمين وأحرَزُوا ما جَمَّعُوا

أي أحرز المشركون ما جمعه المسلمون من الغنائم.

والمعنى: ما عليك من حساب المشركين على الإيمان بك أو على عدم الإيمان شيء، فإنّ ذلك موكول اليّ فلا تظلم المؤمنين بحرمانهم حقّا لأجل تحصيل إيمان المشركين، فيكون من باب قوله تعالى « إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أوْلَى بهما فلا تتّبعوا الهوى أن تعدلوا ».

وعلى هذا الوجه يجوز كون إضافة « حسابهم » من إضافة المصدر الى مفعوله، أي محاسبتك إيّاهم. ويجوز كونها من إضافته الى فاعله، أي من حساب المشركين على هؤلاء المؤمنين فقرَهم وضعفهم.

و « عليك » خبر مقدّم. و(على) فيه دالّة على معنى اللزوم والوجوب لأنّ الرسول – عليه الصلاة والسلام – همّ أو كان بحيث يهمّ بإجابة صناديد قريش لما سألوه، فيكون تنبيها على أنّ تلك المصلحة مدحوضة.

و(منْ) في قوله « من شيء » زائدة لتوكيد النفي للتنصيص على الشمول في سياق النفي، وهو الحرف الذي بتقديره بُني اسم (لا) على الفتح للدلالة على إرادة نفي الجنس.

وتقديم المسنَدَين على المسند إليهما في قوله « ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء » تقديم غير واجب لأنّ للابتداء بالنكرتين هنا مسوّغا، وهو وقوعهما في سياق النفي، فكان تقديم المجرورين هنا اختياريا فلا بدّ له من غرض. والغرض يحتمل مجرّدَ الاهتمام ويحتمل الاختصاص. وحيث تأتّى معنى الاختصاص هنا فاعتباره أليق بأبلغ كلام، ولذلك جرى عليه كلام الكشّاف. وعليه فمعنى الكلام قصر نفي حسابهم على النبيء — صلى الله عليه وسلم — ليفيد أنّ حسابهم على غيره وهو الله تعالى. وذلك هو مفاد القصر الحاصل بالتقديم إذا وقع في سياق النفي، وهو مفاد خفي على كثير لقلّة وقوع القصر بواسطة التقديم في سياق النفي. ومثالُه المشهور قوله تعالى «لا فيها غولٌ» فإنّهم فسّروه بأنّ عدم الغول مقصور على الاتّصاف بفي خمور الجنّة، فالقصر قصر قلب.

وقد اجتمع في هذا الكلام خمسة مؤكّدات. وهي (مِنْ) البيانية، و(مِنْ) الزّائدة، وتقديم المعمول، وصيغة الحصر في قوله « ما عليك من حسابهم من شيء »، والتأكيدُ بالتّتميم بنفي المقابل في قوله « وما من حسابك عليهم من شيء »، فإنّه شبيه بالتوكيد اللفظي. وكلّ ذلك للتنصيص على منتهى التبرئة من محاولة إجابتهم لاقتراحهم.

ويُفيد هذا الكلام التعريضَ برؤساء قريش الذين سألوا إبعاد الفقراء عن مجلس الرسول — عليه الصلاة والسلام — حين ما يحضرون وأوهموا أنّ ذلك هو الحائل لهم دون حضور مجلس الرسول — عليه الصلاة والسلام — والإيمان به والكون من أصحابه، فخاطب الله رسوله بهذا الكلام إذ كان الرسول هو المسؤول أن يقصي أصحابَه عن مجلسه ليعلم السائلون أنّهم سألوه ما لا يقع ويعلموا أنّ الله أطْلَعَ رسوله — صلى الله عليه وسلم — على كذبهم، وأنّهم لو كانوا راغبين في الإيمان لما كان عليهم حساب أحوال الناس ولاشتغلوا بإصلاح خُوَيْصّتهم، فيكون الخطاب على نحو قوله تعالى «لئن أشركتَ ليحبطنّ عَمَلُك». وقد صرّح بذلك في قوله بعدُ « ولتستبين سبيل المجرمين ». وإذ كان القصر ينحلّ على نسبتي إثبات ونفي فالنسبة المقدّرة مع القصر وهي نسبة الإثبات ظاهرة من الجمع بين ضمير المخاطب وضمير الغائبين، أي عدم حسابهم مقصور عليك، فحسابهم على أنفسهم إذ كلّ نفس بما كسبت رهينة.

وقد دلّ على هذا أيضا قوله بعده « ومَا من حسابك عليهم من شيء » فإنّه ذُكر

لاستكمال التعليل، ولذلك عطف على العلّة، لأنّ مجموع مدلول الجملتين هو العلّة، أي حسابهم ليس عليك كما أنّ حسابك ليس عليهم بل على نفسك، إذ كلّ نفس بما كسبت رهينة، ولا تزر وازرة وزْر أخرى. فكما أنّك لا تنظُر إلاّ إلى أنّهم مؤمنون، فهم كذلك لا يطلب منهم التفريط في حق من حقوق المؤمنين لتسديد رغبة منك في شيء لا يتعلّق بهم أو لتحصيل رغبة غيرهم في إيمانه. وتقديم المسند على المسند اليه هنا كتقديمه في نظيره السابق.

وفي قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » تعريض بالمشركين بأنّهم أظهروا أنّهم أرادوا بطرد ضعفاء المؤمنين عن مجلس الرسول — صلى الله عليه وسليم — النصح له ليكتسب إقبال المشركين عليه والإطماع بأنّهم يؤمنون به فيكثر متّبعوه.

ثم بهذا يظهر أن ليس المعنى : بل حسابهم على الله وحسابك على الله،لأنّ هذا غير مناسب لسياق الآية، ولأنّه يصير به قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » مستدركا في هذا المقام، ولذلك لم يتكرّر نظير هذه الجملة الثانية مع نظير الجملة الأولى فيما حكى الله عن نوح « إن حسابهم إلاّ على ربّي » في سورة الشعراء لأنّ ذلك حكي به ما صدر من نوح وما هنا حكي به كلام الله تعالى لرسوله؛ فتنبّهْ.

ويجوز أن يكون تقديم المسند في الموضعين من الآية لمجرّد الاهتمام بنفي اللزوم والوجوب الذي دلّ عليه حرف (على) في الموضعين لا سيما واعتبار معنى القصر في قوله « وَمَا مِن حسابك عليهم من شيء » غيرُ واضح، لأنّنا إذا سلّمنا أن يكون للرسول — عليه الصلاة والسلام — شبْه اعتقاد لزومِ تتّبع أحوالهم فقُلب ذلك الاعتقاد بالقصر، لا نجد ذلك بالنسبة الى «الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي» إذ لا اعتقاد لهم في هذا الشأن.

وقدّم البيان على المبيَّن في قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » لأنّ الأهمّ في المقامين هو ما يختصّ بالمخاطب المعرَّضُ فيه بالذين سألوه الطرد لأنّه المقصود بالذات، وإنّما جيء بالجملة الثانية لاستكمال التعليل كما تقدّم.

وقوله « فتطردهم » منصوب في جواب النهي الذي في قوله « ولا تطرُد الذين يدعون ربّهم » . وإعادة فعل الطرد دون الاقتصار على قوله « فتكونَ من الظالمين »،

لإفادة تأكيد ذلك النهي وليبنى عليه قوله « فتكون من الظالمين » لوقوع طول الفصل بين التفريع والمفرّع عليه. فحصل بإعادة فعل « فتطردهم » غرضان لفظي ومعنوي. على أنّه يجوز أن يجعل «فتطردهم» منصوبا في جواب النفي من قوله «ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء»، أي لا تطردهم إجابة لرغبة أعدائهم.

وقوله «فتكون من الظالمين» عطف على «فتطردهم» متفرّع عليه، أي فتكون من الظالمين بطردهم، أي فكونه من الظالمين منتف تبعا لانتفاء سببه وهو الطرد.

وإنّما جُعل طردهم ظلما لأنّه لما انتفى تكليفه بأن يحاسبهم صار طردهم لأجل إرضاء غيرهم ظلما لهم. وفيه تعريض بالذين سألوا طردهم لإرضاء كبريائهم بأنّهم ظالمون مفطرون على الظلم ؛ ويجوز أن يجعل قوله « فتكون من الظالمين » منصوبا في جواب النهي، ويجعل قوله «فتطردهم» جيء به على هذا الأسلوب لتجديد ربط الكلام لطول الفصل بين النهي وجوابه بالظرف والحال والتعليل ؛ فكان قوله « فتطردهم » كالمقدّمة لقوله « فتكون من الظالمين » وليس مقصودٌ بالذات للجوابية ؛ فالتقدير : فتكون من الظالمين بطردهم.

﴿ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ 53 ﴾

الواو استئنافية كما هي في نظائره. والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّ السامع لمّا شعر بقصّة أومأ اليها قوله تعالى « ولا تطرد الذين يدعون ربّهم » الآية يأخذه العجب من كبرياء عظماء أهل الشرك وكيف يرضَوْن البقاء في ضلالة تكبّرا عن غشيان مجلس فيه ضعفاء الناس من الصالحين، فأجيب بأنّ هذا الخلق العجيب فتنة لهم خلقها الله في نفوسهم بسوء خلُقهم.

وقعت هذه الجملة اعتراضا بين الجملتين المتعاطفتين تعجيلا للبيان، وقرنت بالواو للتنبيه على الاعتراض، وهي الواو الاعتراضية، وتسمّى الاستئنافية ؛ فبيّن الله أنّ داعيهم

الى طلب طردهم هو احتقار في حسد ؛ والحسد يكون أعظم ما يكون إذا كان الحاسد يرى نفسه أولى بالنعمة المحسود عليها، فكان ذلك الداعي فتنة عظيمة في نفوس المشركين إذ جمعتْ كبرا وعُجبا وغرورا بما ليس فيهم إلى احتقار للأفاضل وحسد لهم، وظلم لأصحاب الحق، وإذ حالت بينهم وبين الإيمان والانتفاع بالقرب من مجلس الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ.

والتشبيه مقصود منه التعجيب من المشبّه بأنّه بلغ الغاية في العجب.

واسم الإشارة عائد الى الفتون المأخوذ من « فتنّا » كما يعود الضمير على المصدر في نحو « اعدلوا هو أقرب للتقوى »، أي فتنّا بعضهم ببعض فتونا يرغب السامع في تشبيهه وتمثيله لتقريب كنهــه فإذا رام المتكلّم أن يقرّبه له بطريقة التشبيه لم يجد له شبيها في غرائبه وفظاعته إلاّ أن يشبّهه بنفسه إذ لا أعجب منه، على حدّ قولهم: والسفاهة كاسمها .

وليس ثمّة إشارة إلى شيء متقدّم مغاير للمشبّه. وجيء باسم إشارة البعيد للدلالة على عظم المشار إليه. وقد تقدّم تفصيل مثل هذا التشبيه عند قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا » في سورة البقرة.

والمراد بالبعض المنصوب المشركون فهم المفتونون، وبالبعض المجرور بالباء المؤمنون، أي فتنّا عظماءَ المشركين في استمرار شركهم وشرْك مقلّديهم بحال الفقراء من المؤمنين الخالصين كما دلّ عليه قوله « ليَقولوا أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا » فإنّ ذلك لا يقوله غير المشركين، وكما يؤيّده قوله تعالى في تذييله « أليس الله بأعلمَ بالشاكرين ».

والقول يحتمل أن يكون قولا منهم في أنفسهم أو كلاما قالوه في ملئهم. وأيّاما كان فهم لا يقولونــه إلاّ وقد اعتقدوا مضمونه، فالقائلون «أهؤلاء مَنّ الله عليهم» هم المشركون.

واللام في قوله « ليقولوا » لام التعليل، ومدخولها هو أثرُ العلّة دالّ عليها بعد طيّها

على طريقة الإيجاز. والتقدير : فتنّاهم ليَرَوْا لأنفسهم شفوفا واستحقاقا للتقدّم في الفضائل اغترارا بحال الترفّه فيعجبوا كيف يُدعى أنّ الله يمنّ بالهدى والفضل على ناس يرونهم أحطّ منهم، وكيف يُعَدّونهُم دونَهم عند الله، وهذا من الغرور والعُجب الكاذب. ونظيره في طيّ العلّة والاقتصار على ذكر أثرها قول إياس بن قبيصة الطائي :

وأقدمتُ والخَطّيُّ يَخطِرُ بَيْنَنَا لأعْلَمَ مَنْ جَبَانُهَا من شُجاعِها

أي ليظهر الجبَان والشجاع فأعلَمَهُمَا.

والاستفهام مستعمل في التعجّب والإنكار، كما هو في قوله « أأُلقي الذكرُ عليه من بيننا ». والإشارة مستعملة في التحقير أو التعجيب كما هي في قوله تعالى حكاية عن قول المشركين « أهذا الذي يذكر آلهتكم » في سورة الانبياء.

وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لقصد تقوية الخبر.

وقولهم «مَنّ الله عليهم» قالوه على سبيل التهكّم ومجاراة الخصم، أي حيث اعتقد المؤمنون أنّ الله منّ عليهم بمعرفة الحق وحَرَم صناديد قريش، فلذلك تعجّب أولئك من هذا الاعتقاد، أي كيف يُظنّ أنّ الله يمنّ على فقراء وعبيد ويترك سادة أهل الوادي. وهذا كما حكى الله عنهم « وقالوا لولا نُزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ». وهذه شنشنة معروفة من المستكبرين والطغاة. وقد حدث بالمدينة مثل هذا. روى البخاري أنّ الأقرع بن حابس جاء الى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقال: إنّما بايعَك سُرّاقُ الحجيج مِنْ أسْلَمَ وغِفار ومُزَيْنَة وجُهَيْنَة فقال له رسول الله : أرأيْتَ إنْ كانت أسْلَمُ وغِفَارُ ومزينةُ وجهينةُ خيرا من بني تميم وبني عامر وأسد وغطفانَ أخابوا وخسروا (أي أخاب بنو تميم ومن عُطف عليهم) فقال: نعم قال: فَوالذي نفسي بيده إنّهم لَخير منهم .

وفي الآية معنى آخر، وهو أن يكون القول مضمرا في النفس، وضميرُ «ليقولوا» عائدا إلى المؤمنين الفقراء، فيكونوا هم البعض المفتونين،ويكون البعض المجرور بالباء صادقا

على أهل النعمة من المشركين،وتكون إشارة«هؤلاء» راجعة الى عظماء المشركين ويكون المراد بالمَنّ إعطاء المال وحُسْن حال العيش، ويكون الاستفهام مستعملا في التحيّر على سبيل الكناية، والإشارةُ الى المشركين معتبر فيها ما عرفوا به من الإشراك وسوء الاعتقاد في الله. والمعنى: وكذلك الفتونِ الواقع لِعظماء المشركين، وهو فتون الإعجاب والكبرياء حين ترفّعوا عن الدخول فيما دخل فيه الضعفاء والعبيد من تصديق محمد – صلى الله عليه وسلم – وصحبته استكبارا عن مساواتهم، كذلك كان فتون بعض آخر وهم بعض المؤمنين حين يشاهدون طيب عيش عظماء المشركين في الدنيا مع إشراكهم بربّهم فيعجبون كيف منّ الله بالرزق الواسع على من يكفرون به ولم يمُنّ بذلك على أوليائه وهم أولى بنعمة ربّهم. وقد أعرض القرآن عن التصريح بفساد هذا الخاطر النفساني اكتفاء بأنّه سمّاه فتنة، فعلم أنّه خاطر غير حقّ، وبأنّ قوله « أليس الله بأعلم بالشاكرين » مشير إلى إبطال هذه الشبهة. ذلك بأنّها شبهة خلطت أمر شيئين متفارقين في الأسباب، فاشتبه عليهم الجزاء على الإيمان وما أعدّ الله لأهله من النعيم الخالد في الآخرة، المترتّب عليه ترتّب المسبّب على السبب المجعول عن حكمة الله تعالى، بالرزق في الدنيا المترتّب على أسباب دنيوية كالتجارة والغزو والإرث والهبات. فالرزق الدنيوي لا تسبّب بينه وبين الأحوال القلبية ولكنّه من مسبّبات الأحوال الماديّة فالله أعلم بشكر الشاكرين، وقد أعدّ لهم جزاء شكرهم، وأعلمُ بأسباب رزق المرزوقين المحْظوظين. فالتخليط بين المقامين من ضعف الفكر العارض للخواطر البشرية والناشىء عن سوء النظر وترك التأمّل في الحقائق وفي العلل ومعلولاتها. وكثيرا ما عرضت للمسلمين وغيرهم شُبَه وأغلاط في هذا المعنى صرفتهم عن تطلّب الأشياء من مظانّها وقعدت بهم عن رفْو أخْلالهم في الحياة الدنيا أو غرّتْهُم بالتفريط فيما يجب الاستعداد له كل ذلك للتخليط بين الأحوال الدينية الأخروية وبين السنن الكونية الدنيوية، كما عرض لابن الراوندي من حيرة الجهل في قوله :

كَمْ عالمٍ عَالم أعْيَتْ مذاهبُـه ... وجَاهلٍ جاهـلٍ تلقّاه مرزوقـا

هـذا الذي تـرك الأوْهَـامَ حائِرَةً ... وصَيَّرَ العـالم النِّحْريـر زنديقـا

ولا شكّ أنّ الذين استمعوا القرآن ممّن أنزل عليه — صلى الله عليه وسلم — قد اهتدوا واستفاقوا، فمن أجل ذلك تأهّلوا لامتلاك العالم ولا ّقنُوا.

و(مِنْ) في قوله « مِنْ بيننا » ابتدائية. و(بين) ظرف يدلّ على التوسّط، أي مَنّ الله عليهم مختارا لهم من وسطنا، أي منّ عليهم وتركنا، فيؤول الى معنى من دوننا.

وقوله «أليس الله بأعلمَ بالشاكرين» تذييل للجملة كلّها، فهو من كلام الله تعالى وليس من مقول القول،ولذلك فصل. والاستفهام تقريري.وعدّى«أعلَم»بالباء لأنّه بصيغة التفضيل صار قاصرا. والمعنى أنّ الله أعلم بالشاكرين من عباده فلذلك منّ على الذين أشاروا إليه بقولهم «أهؤلاء مَنّ الله عليهم» بمنّة الإيمان والتوفيق.

ومعنى علمه تعالى بالشاكرين أنّه أعلم بالذين جاءوا الى الرسول — صلى الله عليه وسلم — مستجيبين لدعوته بقريحة طالبين النجاة من الكفر راغبين في حسن العاقبة،فهو يلطف بهم ويسهّل لهم الإيمان ويحبّبه اليهم ويزيّنه في قلوبهم ويزيدهم يوما فيوما تمكّنا منه وتوفيقا وصلاحا،فهو أعلم بقلوبهم وصدقهم من الناس الذين يحسبون أنّ رثاثة حال بعض المؤمنين تطابق حالة قلوبهم في الإيمان فيأخذون الناس ببزّاتهم دون نيّاتهم. فهذا التذييل ناظر الى قوله « إنّما يستجيب الذين يسمعون ».

وقد عُلم من قوله «أليس الله بأعلم بالشاكرين» أنّه أيضا أعلم بأضدادهم. ضدّ الشكر هو الكفر، كما قال تعالى «لئن شكرتم لأزيدنّكم ولئن كفرتم إنّ عذابي لشديد» فهو أعلم بالذين يأتون الرسول — عليه الصلاة والسلام — مستهزئين متكبّرين لا همّ لهم إلاّ تحقير الإسلام والمسلمين، وقد استفرغوا وسعهم ولبّهم في مجادلة الرسول — صلى الله عليه سلم — وتضليل الدهماء في حقيقة الدين. ففي الكلام تعريض بالمشركين.

﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا فَقُلْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَـٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٥٤ ﴾

عطف على قوله « ولا تطرد الذين يدعون ربّهم » وهو ارتقاء في إكرام الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي. فهم المراد بقوله « الذين يؤمنون بآياتنا ».

ومعنى « يؤمنون بآياتنا » أنّهم يوقنون بأنّ الله قادر على أن ينزّل آيات جمّة. فهم يؤمنون بما نزّل من الآ يات وبخاصّة آيات القرآن وهو من الآ يات، قال تعالى « أو لم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » .

وقوله «فقل سلام عليكم» قيل: معناه حيّهم بتحيّة الإسلام، وهي كلمة(سلام عليكم)، وقيل : أبلغهم السلام من الله تعالى تكرمة لهم لمضادّة طلب المشركين طردَهم.

وقد أكرمهم الله كرامتين الأولى أن يبدأهم النبيء — صلى الله عليه وسلم — بالسلام حين دخولهم عليه وهي مزيّة لهم، لأنّ شأن السلام أن يبتدئه الداخل، ثم يحتمل أنّ هذا حكم مستمرّ معهم كلّما أدخلوا على رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ويحتمل أنّه للمرّة التي يبلّغهم فيها هذه البشارة، فنزّل هو منزلة القادم عليهم لأنّه زفّ إليهم هذه البشرى.

والكرامةُ الثانية هي بشارتهم برضى الله عنهم بأنّ غفر لهم ما يعملون من سوء إذا تابوا من بعده وأصلحوا. وهذا الخبر وإن كان يعمّ المسلمين كلّهم فلعلّه لم يكن معلوما، فكانت البشارة به في وجوه المؤمنين يومئذ تكرمة لهم ليكونوا ميموني النقيبة على بقية إخوانهم والذين يجيئون من بعدهم.

والسلام : الأمان، كلمة قالتها العرب عند لقاء المرء بغيره دلالة على أنّه مسالم لا مُحارب لأنّ العرب كانت بينهم دماء وتِرات وكانوا يثأرون لأنفسهم ولو بغير المعتدي من قبيلته، فكان الرجل إذا لقي من لا يعرفه لايأمن أن يكون بينه وبين قبيلته إحَن وحفائظ فيؤمّن أحدهما الآخر بقوله: السلام عليكم، أو سلام، أو نحو ذلك. وقد حكاها الله تعالى عن إبراهيم — عليه السلام — ثم شاع هذا اللفظ فصار مستعملا في التكرمة. ومصدر سلّم التسليم. والسلام اسم مصدر، وهو يأتي في الاستعمال منكّرا مرفوعا ومنصوبا ؛ ومعرّفا باللام مرفوعا لا غير. فأمّا تنكيره مع الرفع كما في هذه الآ ية، فهو على اعتباره اسما بمعنى الأمان، وساغ الابتداء به لأنّ المقصود النوعية لا فرد معيّن. وإنّما لم يقدّم الخبر لاهتمام القادم بإدخال الطمأنينة في نفس المقدوم عليه، أنّـــه طارق خير لا طارق شرّ. فهو من التقديم لضرب من التفاؤل.

وأمّا تعريفه مع الرفع فلدخول لام تعريف الجنس عليه.

وكلمة (على) في الحالتين للدلالة على تمكّن التلبّس بالأمان، أي الأمان مستقرّ منكم متلبّس بكم، أي لا تخف.

وأمّا إن نصبوا مع التنكير فعلى اعتباره كمصدر سلم، فهو مفعول مطلق أتى بدلا من فعله. تقديره: سلّمت سلاما، فلذلك لا يؤتى معه بـ(على). ثم إنّهم يرفعونه أيضا على هذا الاعتبار فلا يأتون معه بـ(على) لقصد الدلالة على الدوام والثبات بالجملة الاسمية بالرفع، لأنّه يقطع عنه اعتبار البدلية عن الفعل ولذلك يتعيّن تقدير مبتدأ، أي أمرُكم سلام، على حدّ «فصبر جميل». والرفع أقوى، ولذلك قيل: إنّ إبراهيم ردّ تحيّة أحسن من تحية الملائكة، كما حكي بقوله تعالى «قالوا سلاما قال سلام». وقد ورد في ردّ السلام أن يكون بمثل كلمة السلام الأولى، كقوله تعالى «إلاّ قيلا سلاما سلاما» وورد بالتعريف والتنكير فينبغي جعل الردّ أحسن دلالة. فأمّا التعريف والتنكير فهما سواء لأنّ التعريف تعريف الجنس. ولذلك جاء في القرآن ذكر عيسى «وسلام عليه يوم ولد» وجاء أنّه قال «والسلامُ عليَّ يوم وُلدت».

وجملة «كتب ربّكم على نفسه الرحمة» مستأنفة استئنافا ابتدائيا وهي أول المقصود من المقول، وأمّا السلام فمقدّمة للكلام. وجوّز بعضهم أن تكون كلاما ثانيا.

وتقدّم تفسير نظيره في قوله تعالى «كتب على نفسه الرحمة ليجمعنّكم إلى يوم القيامة» في هذه السورة.

فقوله هنا «كتب ربُّكم على نفسه الرحمة» تمهيد لقوله «أنّه مَنْ عَمِلَ منكم سوءا بجهالة» الخ.

وقوله «أنّه من عمل منكم سوءا بجهالة» قرأه نافع، وابن عامر، وعاصم، ويعقوب – بفتح الهمزة – على أنّه بدل من «الرحمة» بدلُ اشتمال، لأنّ الرحمة العامّة تشتمل على غفران ذنب من عمل ذنبا ثم تاب وأصلح. وقرأه الباقون – بكسر الهمزة – على أن يكون استئنافا بيانيا لجواب سؤال متوقّع عن مَبلغ الرحمة.

(ومَنْ) شرطية، وهي أدلّ على التعميم من الموصولة. والباء في قوله « بجهالة » للملابسة، أي ملتبسا بجهالة. والمجرور في موضع الحال من ضمير « عَمل ».

والجهالة تطلق على انتفاء العلم بشيء مَّا. وتطلق على ما يقابل الحلم، وقد تقدّم في قوله تعالى « إنَّما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة » في سورة النساء. والمناسب هنا هو المعنى الثاني، أي من عمل سوءا عن حماقة من نفسه وسفاهة، لأنّ المؤمن لا يأتي السيّئات إلاّ عن غلبة هواه رُشدَه ونُهاه. وهذا الوجه هو المناسب لتحقيق معنى الرحمة. وأمَّا حمل الجهالة على معنى عدم العلم بناء على أنّ الجاهل بالذنب غير مؤاخذ، فلا قوة لتفريع قوله «ثم تاب من بعده وأصلح» عليه، إلاّ إذا أريد ثم تفطَّن إلى أنّه عمل سوءا.

والضمير في قوله « مِنْ بعده » عائد الى « سوءا » أي بعد السوء، أي بعد عمله. ولك أن تجعله عائدا الى المصدر المضمون في (عَمِلَ) مثل « اعْدلُوا هُو أقرب للتقوى ».

ومعنى «أصلح» صيّر نفسه صالحة، أو أصلح عمله بعد أن أساء. وقد تقدّم عند قوله تعالى « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإنّ الله يتوب عليه » في سورة المائدة. وعند قوله « إلاّ الذين تابوا وأصلحوا وبيَّنُوا » في سورة البقرة.

وجملة « فإنَّه غفور رحيم» دليل جواب الشرط، أي هو شديد المغفرة والرحمة. وهذا كناية عن المغفرة لهذا التائب المصلح.

وقرأه نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة، والكسائي، وأبو جعفر، وخلف ــ بكسر همزة ــ « فإنَّه غفور رحيم » على أنّ الجملة موكَّدة بـ(إنّ) فيعلم أنّ المراد أنّ الله قد غفر لمن تاب لأنَّه كثير المغفرة والرحمة. وقرأه ابن عامر، وعاصم، ويعقوب « فأنّه » ــ بفتح الهمزة ــ على أنّها (أنّ) المفتوحة أخت (إنّ)، فيكون ما بعدها مؤوّلا بمصدر. والتقدير: فغفرانه ورحمته. وهذا جزء جملة يلزمه تقدير خبر، أي له، أي ثابت لمن عمل سوءا ثم تاب.

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَـٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ 55 ﴾

الواو استئنافية كما تقدّم في قوله « وكذلك فتنّا بعضهم ببعض ». والجملة تذييل للكلام الذي مضى مبتدئا بقوله تعالى « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربّهم ».

والتفصيل : التبيين والتوضيح ، مشتقّ من الفصل، وهو تفرّق الشيء عن الشيء. ولمّا كانت الأشياء المختلطة إذا فُصلت يتبيّن بعضها من بعض أطلق التفصيل على التبيين بعلاقة اللزوم، وشاع ذلك حتّى صار حقيقة، ومن هذا القبيل أيضا تسمية الإيضاح تبيينا وإبانة، فإنّ أصل الإبانة القطع. والمراد بالتفصيل الإيضاح، أي الإتيان بالآيات الواضحة الدلالة على المقصود منها.

والآيات : آيات القرآن. والمعنى نفصّل الآيات ونبيّنها تفصيلا مثل هذا التفصيل الذي لا فوقه تفصيل، وهو تفصيل يحصل به علم المراد منها بيّنا.

وقوله « ولتستبين » عطف على علّة مقدّرة دلّ عليها قوله « وكذلك نفصّل الآيات » لأنّ المشار إليه التفصيل البالغ غاية البيان، فيُعلم من الإشارة اليه أنّ الغرض منه اتّضاح العلم للرسول. فلمّا كان ذلك التفصيل بهذه المثابة علم منه أنّه علّة لشيء يناسبه وهو تبيّن الرسول ذلك التفصيل، فصحّ أن تعطف عليه علّة أخرى من علم الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، وهي استبانته سبيل المجرمين. فالتقدير مثلا : وكذلك التفصيل نفصّل الآيات لتعلم بتفصيلها كنهها، ولتستبين سبيل المجرمين، ففي الكلام إيجاز الحذف

وهكذا كلّما كان استعمال (كذلك) نفعل بعد ذكر أفعال عظيمة صالحا الفعل المذكور بعد الإشارة لأن يكون علّة لأمر من شأنه أن يعلّل بمثله صحّ أن تعطف عليه علّة أخرى كما هنا، وكما في قوله « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين » بخلاف ما لا يصلح، ولذلك فإنّه إذا أريد ذكر علّة بعده ذكرت بدون عطف، نحو قوله « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ».

و « سبيل المجرمين » طريقهم وسيرتهم في الظلم والحسد والكبر واحتقار الناس والتصلّب في الكفر.

والمجرمون هم المشركون. وضع الظاهر موضع المضمر للتنصيص على أنّهم المراد ولإجراء وصف الإجرام عليهم.

وخصّ المجرمين لأنّهم المقصود من هذه الآيات كلّها لإيضاح خفيّ أحوالهم للنبيء – صلى الله عليه وسلم – والمسلمين.

وقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوب – بتاء مثنّاة فوقية في أول الفعل – على أنّها تاء خطاب. والخطاب للنبيء – صلى الله عليه وسلم –.

وقرأه حمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وخلف – بياء الغائب –، ثم إنّ نافعا، وأبا جعفر قرآ « سبيل » – بفتح اللام – على أنّه مفعول « تستبين » فالسين والتاء للطلب. وقرأه البقية – برفع اللام – على أنّه فاعل « يستبينَ » أو « تستبينَ » . فالسين والتاء ليسا للطلب بل للمبالغة مثل استجاب.

وقرأ ابن عامر، وابن كثير، وأبو عمرو، وحفص، عن عاصم – برفع – « سبيل» على أنّ تاء المضارعة تاء المؤنّثة. لأنّ السبيل مؤنّثة في لغة عرب الحجاز، وعلى أنّه من استبان القاصر بمعنى بَانَ فـ « سبيل » فاعل « تستبين »، أي لتتّضح سبيلهم لك وللمؤمنين.

﴿ قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهْوَآءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ 56 ﴾

استئناف ابتدائي عاد به الكلام إلى إبطال الشرك بالتبرّىء من عبادة أصنامهم فإنّه بعد أن أبطل إلهية الأصنام بطريق الاستدلال من قوله « قل أغير الله أتّخذ وليّا » الآية. وقوله « قُلْ أرَأيْتكُم إنْ أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » الآية وقوله« قل أرأيتُم إنْ أخذَ الله سمعكم وأبصاركم » الآية. جاء في هذه الآية بطريقة أخرى لإبطال عبادة الأصنام وهي أنّ الله نهى رسوله – عليه الصلاة والسلام – عن عبادتها وعن اتّباع أهواء عبدتها.

وبُني « نُهيت » على صيغة المجهول للاستغناء عن ذكر الفاعل لظهور المراد، أي نهاني الله. وهو يتعدّى بحرف (عن) فحذف الحرف حذفا مطّردا مع (أنْ).

وأجري على الأصنام اسم الموصول الموضوع للعقلاء لأنّهم عاملوهم معاملة العقلاء فأتى لهم بما يحكي اعتقادهم، أو لأنّهم عبدوا الجنّ وبعض البشر فغُلّب العُقلاء من معبوداتهم.

ومعنى « تدعون » تعبدون وتَلْجَئُون اليهم في المهمّات، أي تدعونهم. و « من دون الله » حال من المفعول المحذوف، فعاملُه « تدعون » . وهو حكاية لما غلب على المشركين من الاشتغال بعبادة الاصنام ودعائهم عن عبادة الله ودعائه، حتّى كأنّهم عبدوهم دون الله، وإن كانوا إنّما أشركوهم بالعبادة مع الله ولو في بعض الأوقات. وفيه نداء عليهم باضطراب عقيدتهم إذْ أشركوا مع الله في العبادة من لا يستحقّونها مع أنّهم قائلون بأنّ الله هو مالك الأصنام وجاعلها شفعاء لكن ذلك كالعدم لأنّ كلّ عبادة توجّهُوا بها الى الأصنام قد اعتدوا بها على حقّ الله في أن يَصْرفوها إليه.

وجملة « قل لا أتّبع أهواءكم » استئناف آخر ابتدائي، وقد عدل عن العطف الى الاستئناف ليكون غرضا مستقلاّ. وأعيد الأمر بالقول زيادة في الاهتمام بالاستئناف واستقلاله ليكون هذا النفي شاملا للاتّباع في عبادة الأصنام وفي غيرها من ضلالتهم كطلب طرد المؤمنين عن مجلسه.

والأهواء جمع هَوى، وهو المحبّة المفرطة. وقد تقدّم عند قوله تعالى «ولئن اتّبعتَ أهواءهم » في سورة البقرة. وإنّما قال « لا أتّبع أهواءكم » دون لا أتّبعكم للإشارة إلى أنّهم في دينهم تابعون للهوى نابذون لدليل العقل. وفي هذا تجهيل لهم في إقامة دينهم على غير أصل متين.

وجملة « قد ضللت إذا » جواب لشرط مقدّر، أي إنْ اتّبعتُ أهواءكم إذَنْ قد ضللتُ. وكذلك موقع (إذَنْ) حين تدخل على فعل غير مستقبل فإنّها تكون حينئذ جوابا لشرط مقدّر مشروط بـ(إنْ) أوْ (لوْ) مُصرّح به تارة، كقول كُثَيِّر :

لَئِنْ عـاد لي عبد العزيز بمثلهـــا وأمكنني منها إذَنْ لا أقيلهـــا

ومقدّرٍ أخرى كهذه الآية، وكقوله تعالى « وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ».

وتقديم جوابِ (إذن) على (إذَنْ) في هذه الآية للاهتمام بالجواب. ولذلك الاهتمام أكّد بـ(قد) مع كونه مفروضا وليس بواقع، للاشارة الى أنّ وقوعه محقّق لو تحقّق الشرط المقدّر الذي دلّت عليه (إذَنْ).

وقوله « وما أنا من المهتدين » عطف على « قد ضَلَلْتُ »، عطف عليه للدلالة على أنّه جزاء آخر للشرطِ المقدّر، فيدلّ على أنّه إن فعل ذلك يخرج عن حاله التي هو عليها الآن من كونه في عداد المهتدين الى الكون في حالة الضلال، وأفاد مع ذلك تأكيد مضمون جملة « قد ضللت » لأنّه نفى عن نفسه ضدّ الضلال فتقرّرت حقيقة الضلال على الفرض والتقدير.

وتأكيد الشيء بنفي ضدّه طريقة عربية قد اهتديتُ إليها ونبّهت عليها عند قوله تعالى « قد ضلّوا وما كانوا مُهتدين » في هذه السورة. ونظيره قوله تعالى « وأضلّ فرعون قومه وما هدى ».

وقد أتي بالخبر بالجار والمجرور فقيل « من المهتدين» ولم يقل : وما أنا مهتد، لأنّ المقصود نفي الجملة التي خبرها « من المهتدين »، فإنّ التعريف في « المهتدين » تعريف الجنس، فإخبار المتكلم عن نفسه بأنّه من المهتدين يفيد أنّه واحد من الفئة التي تُعرف عند الناس بفئة المهتدين، فيفيد أنّه مهتد إفادة بطريقة تشبه طريقة الاستدلال. فهو من قبيل الكناية التي هي إثبات الشيء بإثبات ملزومه. وهي أبلغ من التصريح. قال في الكشّاف في قوله تعالى «قال إنّي لِعَمَلِكُمْ من القَالين»: قولك فلان من العلماء أبلغ من قولك : فلان عالم، لأنّك تشهد له بكونه معدودا في زمرتهم ومعروفة مساهمته لهم في العلم. وقال عند قوله تعالى « قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين » في سورة الشعراء: فإن قلت لوقيل : أوعظت أو لم تعظ، كان أخصر، والمعنى واحد. قلت :

ليس المعنى بواحد وبينهما فرق لأنّ المراد سواء علينا أفعلتَ هذا الفعل الذي هو الوعظ أم لم تكن أصلا من أهله ومباشرته، فهو أبلغ في قلّة الاعتداد بوعظه من قوله : أم لم تعظ . وقال الخفاجي إنّ أصل هذا لابن جنّي.

ولهذا كان نفي هذا الخبر مفيدا نفي هذه النسبة الكنائية فكانت أبلغيّتُه في النفي كأ بلغيّته في الإثبات، لأنّ المفاد الكنائي هُو هُو. ولذلك فسرّه في الكشّاف بقوله «وما أنا من الهدى في شيء». ولم يتفطّن لهذه النكتة بعض الناظرين نقله عنه الطيبي فقال : إنّه لمّا كان قولك : هو من المهتدين، مفيدا في الإثبات أنّ للمخبر عنه حظوظا عظيمة في الهدى فهو في النفي يُوجب أن تنفى عنه الحظوظ الكثيرة، وذلك يصدق بأن يبقى له حظّ قليل . وهذا سفسطة خفيت عن قائلها لأنّه إنّما تصحّ إفادة النفي ذلك لو كانت دلالة المثبَت بواسطة القيود اللفظية، فأمّا وهي بطريق التكنية فهي ملازمة للفظ إثباتا ونفيا لانّها دلالة عقلية لا لفظية. ولذا قال التفتزاني «هو من قبيل تأكيد النفي لا نفي التأكيد» فهو يفيد أنّه قد انسلخ عن هذه الزمرة التي كان معدودا منها وهو أشدّ من مطلق الاتّصاف بعدم الهدى لأنّ مفارقة المرء فئته بعد أن كان منها أشدّ عليه من اتّصافه بما يخالف صفاتهم قبل الاتّصال بهم.

وقد تقدّم قوله تعالى «قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» في سورة البقرة، وأحلنا بسطه على هذا الموضع.

﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِۦ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴾ 57

استئناف ابتدائي انتقل به الكلام من إبطال الشرك بدليل الوحي الإلهي المؤيّد للأدلّة السابقة الى إثبات صدق الرسالة بدليل من الله مؤيّد للأدلّة السابقة أيضا، ليبأسوا من محاولة إرجاع الرسول — عليه الصلاة والسلام — عن دعوته الى الإسلام وتشكيكه في وحيه بقولهم : ساحر، مجنون، شاعر، أساطيرُ الأولين، وليبأسوا

أيضا من إدخال الشكّ عليه في صدق إيمان أصحابه، وإلقاء الوحشة بينه وبينهم بما حاولوا من طرده أصحابَه عن مجلسه حين حضور خصومه، فأمره الله أن يقول لهم إنّه على يقين من أمر ربّه لا يتزعزعُ. وعطف على ذلك جواب عن شبهة استدلالهم على تكذيب الوعيد بما حلّ بالأمم من قبلهم بأنّه لو كان صدقا لعجّل لهم العذاب، فقد كانوا يقولون « اللهم إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم » ويقولون « ربّنا عجّل لنا قطّنا قبل يوم الحساب »، فقال الله لرسوله — صلى الله عليه وسلم — « قُل لو أنّ عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم »، وأكّد الجملة بحرف التأكيد لأنّهم ينكرون أن يكون على بيّنة من ربّه.

وإعادة الأمر بالقول لتكرير الاهتمام الذي تقدّم بيانه عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة ».

والبيّنة في الأصل وصف مُؤنّثُ بَيِّن، أي الواضحة، فهي صفة جرت على موصوف محذوف للعلم به في الكلام، أي دلالة بيّنة أو حجّة بيّنة. ثم شاع إطلاق هذا الوصف فصار اسما للحجّة المثبتة للحقّ التي لا يعتريها شك، وللدلالة الواضحة، وللمعجزة أيضا، فهي هنا يجوز أن تكون بمعنى الدلالة البيّنة، أي اليقين. وهو أنسب بـ « على » الدالة على التمكّن، كقولهم : فلان على بصيرة، أي أنّي متمكّن من اليقين في أمر الوحي.

ويجوز أن يكون المراد بالبيّنة القرآن، وتكون (على) مستعملة في الملازمة مجازا مرسلا لأنّ الاستعلاء يستلزم الملازمة، أي أنّي لا أخالف ما جاء به القرآن.

و« مِن ربّي » صفة لـ« بيّنة » يفيد تعظيمها وكمالها. و(مِنْ) ابتدائية، أي بيّنة جائية اليّ من ربّي ، وهي الأدلّة التي أوحاها الله إليه وجاء بها القرآن وغيرُه. ويجوز أن تكون (مِنْ) اتّصالية، أي على يقين متّصل بربّي، أي بمعرفته توحيده، أي فلا أتردّد في ذلك فلا تطمعوا في صرفي عن ذلك، أي أنّي آمنتُ بإله واحد دلّت على وجوده ووحدانيته دلائل خلقه وقدرته، فأنا موقن بما آمنت به لا يتطرّقني شك. وهذا حينئذ

مسوق مساق التعريض بالمشركين في أنَّهم على اضطراب من أمر آلهتهم وعلى غير بصيرة.

وجملة « وكذّبتم به » في موضع الحال من « بيّنة ». وهي تفيد التعجّب منهم أنْ كذّبوا بما دلّت عليه البيّنة. ويجوز أن تكون معطوفة على جملة « إنّي على بيّنة من ربّي »، أي أنا على بيّنة وأنتم كذّبتم بما دلّت عليه البيّنات فشتّان بيني وبينكم.

والضمير في قوله « به » يعود الى البيّنة باعتبار تأويلها بالبيان أو باعتبار أن ما صْدَقَها اليقين أو القرآن على وجه جَعْل (مِنْ) ابتدائية، أي وكذّبتم باليقين مكابرة وعنادا، ويعود الى ربّي على وجه جعل (مِنْ) اتّصالية، أي كنت أنا على يقين في شأن ربّي وكذّبتم به مع أنّ دلائل توحيده بيّنة واضحة. ويعود الى غير مذكور في الكلام، وهو القرآن لشهرة التداول بينهم في شأنه فإذا أطلق ضمير الغائب انصرف اليه بالقرينة.

والباء التي عدّي بها فعل «كذّبتم» هي لتأكيد لصوق معنى الفعل بمفعوله، كما في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم ». فلذلك يدلّ فعل التكذيب إذا عدّي بالباء على معنى الإنكار، أي التكذيب القويّ. ولعلّ الاستعمال أنّهم لا يُعدّون فعل التكذيب بالباء إلاّ إذا أريد تكذيب حجّة أو برهان ممّا يحسب سببَ تصديق، فلا يقال : كذّبتُ بفلان، بل يقال : كذّبت فلانًا قال تعالى « لَمَّا كذبوا الرسل » وقال «كذّبت ثمودُ بالنُّذُر ».

والمعنى التعريضيّ بهم في شأن اعتقادهم في آلهتهم باق على ما بيّنّاه.

وقوله « ما عندي ما تستعجلون به » استئناف بياني لأنّ حالهم في الإصرار على التكذيب ممّا يزيدهم عنادا عند سماع تسفيه أحلامهم وتنقّص عقائدهم فكانوا يقولون: لوكان قولك حقّا فأين الوعيد الذي تَوعّدتنا. فإنّهم قالوا « اللهم إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم » وقالوا « أو تُسْقِط السماء علينا كما زعمت كِسَفا » فأمر بأن يجيب أن يقول « ما عندي ما تستعجلون به » .

والاستعجال طلب التعجيل بشيء، فهو يتعدّى الى مفعول واحد، وهو المطلوب منه تعجيل شيء. فإذا أريد ذكر الأمر المعجّل عدّي اليه بالباء. والباء فيه للتعدية. والمفعول هنا محذوف دلّ عليه قوله « ما عندي » .والتقدير : تستعجلونني به. وأمّا قوله تعالى « أتى أمر الله فلا تستعجلوه » فالأظهرُ أنّ ضمير الغائب عائد لاسم الجلالة، وسيأتي في أوّل سورة النحل.

ومعنى « ما عندي » أنّه ليس في مقدرتي، كما يقال : ما بيدي كذا. فالعندية مجاز عن التصرّف بالعلم والمقدرة. والمعنى : أنّي لست العليم القدير، أي لست إلها ولكنّني عبد مرسل أقف عند ما أرسلتُ به.

وحقيقة (عندَ) أنّها ظرف المكان القريب. وتستعمل مجازا في استقرار الشيء لشيء وملكه إيّاه، كقوله « وعنده مفاتح الغيب ». وتستعمل مجازا في الاحتفاظ بالشيء، كقوله « وعنده علم الساعة » «وعند الله مَكْرُهم » ولا يحسن في غير ذلك، (1)

والمراد بـ«ما تستعجلون به»العذاب المتوعَّد به.عبَّر بطريق الموصولية لما تنبىء به الصلة

---

(1) أردت بهذا أنّ استعمال (عند) مجازا في غير ما ذكرنا مشكوك في صحّة استعماله في كلام العرب، فقول أبي فراس :

بلَى أنا مشتاق وعندي لَوْعَة
ليس بجار على الاستعمال

وأمّا قول المعرّي :

أعندي وقد مارستُ كلّ خفيّة ... يصدّق واش أو يُخيّب آمل

فهو أقرب للاستعمال بأن يكون (عند) حقيقة في المكان، أي المكان القريب منّي يريد مجلسه، أي لا يقع تصديق ذلك في مقامي. وأما قول الشاعر :

عندي اصطبار وأمّا أنّني جزِع ... يوم النوى فلبُعد كاد يُبريني

فلا يعرف قائله، ويظهر أنّه مولّد وهو من شواهد المسائل النحوية.

من كونه مؤخّرا مدّخرا لهم وأنّهم يستعجلونه وأنّه واقع بهم لا محالة، لأنّ التعجيل والتأخير حالان للأمر الواقع ؛فكان قوله « تستعجلون » في نفسه وعيدا. وقد دلّ على أنّه بيد الله وأنّ الله هو الذي يقدّر وقته الذي ينزل بهم فيه، لأنّ تقديم المسند الظرف أفاد قصر القلب،لأنّهم توهّموا من توعّد النبيء — صلى الله عليه وسلم — إيّاهم أنّه توعّدهم بعقاب في مقدرته. فجعلوا تأخّره إخلافا لتوعّده، فردّ عليهم بأنّ الوعيد بيد الله، كما سيصرّح به في قوله « إنِ الحكم إلاّ لله ». فقوله « إن الحكم إلاّ لله » تصريح بمفهوم القصر، وتأكيد له. وعلى وجه كون ضمير « به » للقرآن، فالمعنى كذّبتهم بالقرآن وهو بيّنة عظيمة، وسألتم تعجيل العذاب تعجيزا لي وذلك ليس بيدي.

وجملة « يقصّ الحقّ » حال من اسم الجلالة أو استئناف، أي هو أعلم بالحكمة في التأخير أو التعجيل.

وقرأ نافع، وابن كثير، وعاصم، وأبو جعفر «يقُصّ » — بضمّ القاف وبالصاد المهملة — فهو من الاقتصاص،وهو اتّباع الأثر، أي يجري قدره على أثر الحقّ،أي على وفقه؛ أو هو من القصص، وهو الحكايةأي يحكي بالحق، أي أنّ وعده واقع لا محالة فهو لا يخبر إلاّ بالحق. و« الحقّ» منصوب على المفعولية به على الاحتمالين.

وقرأ الباقون « يَقْض » — بسكون القاف وبضاد معجمة مكسورة — على أنّه مضارع (قضى)، وهو في المصحف بغير ياء. فاعتُذر عن ذلك بأنّ الياء حُذفت في الخطّ تبعا لحذفها في اللفظ في حال الوصل، إذ هو غير محلّ وقف، وذلك ممّا أجري فيه الرسم على اعتبار الوصل على النادر كما كتب «سندعُ الزبانيةُ». قال مكّي قراءة الصّاد (أي المهملة) أحبّ إليّ لاتّفاق الحرميّيْن (أي نافع وابن كثير) عليها ولأنّه لو كان من القضاء للزمت الباء الموحّدة فيه، يعني أن يقال: يقض بالحق. وتأويله بأنّه نصب على نزع الخافض نادر. وأجاب الزّجاج بأنّ «الحقّ» منصوب على المفعولية المطلقة، أي القضاء الحقّ، وعلى هذه القراءة ينبغي أن لا يوقف عليه لئلاّ يضطرّ الواقف إلى إظهار الياء فيخالف الرسم المصحفي.

وجملة « وهو خير الفاصلين » أي يقصّ ويخبر بالحقّ، وهو خير من يفصل بين الناس، أو يقضي بالحقّ، وهو خير من يفصل القضاء.

والفصْل يطلق بمعنى القضاء. قال عُمر في كتابه الى أبي موسى « فإنّ فصْل القضاء يورث الضغائن ». ويطلق بمعنى الكلام الفاصل بين الحقّ والباطل، والصواب والخطأ، ومنه قوله تعالى « وآتيناه الحكمة وفصْلَ الخطاب » وقوله « إنّه لَقَوْل فصْل ». فمعنى « خير الفاصلين » يشمل القول الحقّ والقضاء العدل.

﴿ قُل لَّوْ أَنَّ عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ 58

استئناف بياني لأنّ قوله « ما عندي ما تستعجلون به » يثير سؤالا في نفس السامع أن يقول : فلو كان بيدك إنزال العذاب بهم ماذا تصنع، فأجيب بقوله «لَو أنّ عندي ما تستعجلون به» الآية. وإذ قدكان قوله «لو أنّ عندي» الخ استئنافا بيانيا فالأمر بأن يقوله في قوة الاستئناف البياني لأنّ الكلام لمّا بني كلّه على تلقين الرسول ما يقوله لهم فالسائل يتطلّب من الملقّن ماذا سيلقّن به رسوله اليهم. ومعنى « عندي ما تستعجلون به » تقدّم آنفا،أي لو كان في علمي حكمته وفي قدرتي فعله. وهذا كناية عن معنى لَسْتُ إلها ولكنّني عبد أتّبع ما يوحى إليّ.

وقوله « لقُضي الأمر بيني وبينكم » جواب (لو).فمعنى«قضي»تمّ وانتهى. والأمر مراد به النزاع والخلاف. فالتعريف فيه للعهد،وبُني « قضي الأمر » للمجهول لظهور أنّ قاضيَه هو مَن بيده ما يستعجلون به.

وتركيب (قضي الأمر) شاع فجرى مجرى المثل، فحُذف الفاعل ليصلح التمثّل به في كلّ مقام، ومنه قوله « قُضي الأمر الذي فيه تستفتيان » وقوله « ولولا كلمة الفصل لقُضيَ بينهم » وقوله « وأنذرهم يومَ الحسرة إذْ قُضي الأمر»؛ولذلك إذا جاء في غير طريقة المثل يصرّح بفاعله كقوله تعالى « وقَضيْنا اليه ذلك الأمر ».

وذلك القضاء يحتمل أمورا : منها أن يأتيهم بالآية المقترَحَة فيؤمنوا، أوْ أن يغضَب فيهلكهم، أو أن يصرف قلوبهم عن طلب ما لا يجيبهم إليه فيتوبوا ويرجعوا.

وجملة « والله أعلم بالظالمين » تذييل، أي الله أعلم مني ومن كلّ أحد بحكمة تأخير العذاب وبوقت نزوله، لأنّه العليم الخبير الذي عنده ما تستعجلون به. والتعبير «بالظالمين» إظهار في مقام ضمير الخطاب لإشعارهم بأنّهم ظالمون في شركهم إذ اعتدوا على حقّ الله، وظالمون في تكذيبهم إذ اعتدوا على حقّ الله ورسوله، وظالمون في معاملتهم الرسول ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ .

﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ 59

عُطف على جملة « والله أعلم بالظالمين » على طريقة التخلّص. والمناسبة في هذا التخلّص هي الإخبار بأنّ الله أعلم بحالة الظالمين، فإنّها غائبة عن عيان الناس، فالله أعلم بما يناسب حالهم من تعجيل الوعيد أو تأخيره، وهذا انتقال لبيان اختصاصه تعالى بعلم الغيب وسعة علمه ثم سعة قدرته وأنّ الخلق في قبضة قدرته.

وتقديم الظرف لإفادة الاختصاص، أي عنده لا عند غيره. والعندية عندية علم واستئثار وليست عندية مكان.

والمفاتح جمع مِفْتَح ـــ بكسر الميم ـــ وهو الآلة التي يفتح بها المغلق، وتسمّى المِفتاح. وقد قيل : إنّ مفتح أفصح من مفتاح، قال تعالى « وآتيناه من الكنوز ما إنّ مَفَاتِحَه لتنوء بالعُصْبَة أولي القوة ».

والغيب ما غاب على علم الناس بحيث لا سبيل لهم الى علمه، وذلك يشمل الأعيان المغيَّبة كالملائكة والجنّ، والأعراض الخفيّة، ومواقيت الأشياء.

و« مفاتح الغيب » هنا استعارة تخييلية تنبني على مكنية بأن شُبِّهت الأمور المغيّبة عن الناس بالمتاع النفيس الذي يُدّخر بالمخازن والخزائن المستوثق عليها بأقفال بحيث لا يعلم ما فيها إلاّ الذي بيده مفاتحها. وأثبتت لها المفاتِح على سبيل التخييلية. والقرينة

هي إضافة المفاتح الى الغيب، فقوله « وعنده مفاتح الغيب » بمنزلة أن يقول : عنده علم الغيب الذي لا يعلمه غيرُه .

ومفاتح الغيب جَمْع مضاف يعمّ كلّ المغيّبات، لأنّ علمها كلّها خاصّ به تعالى، وأمّا الأمور التي لها أمارات مثل أمارات الأنـواء وعلامات الأمراض عند الطبيب فتلك ليْست من الغيب بـل من أمـور الشهادة الغامضة. وغمُوضُها متفاوت والناس في التوصّل اليْها متفاوتون ومعرفتهم بها من قبيل الظنّ لا من قبيل اليقين فلا تسمّى عِلما، وقيل: المفاتح جمع مَفْتَح – بفتح الميم – وهو البيت أو المخزن الذي من شأنه أن يُغلق على ما فيه ثم يُفْتح عند الحاجة الى ما فيه، ونقل هذا عن السدّي، فيكون استعارة مصرّحة والمشبَّه هو العلم بالغيب شبّه في إحاطته وحَجبه المغيّبات ببيت الخزن تشبيه معقول بمحسوس.

وجملة « لا يعلمها إلاّ هو » مُبيِّنة لمعنى « عندَه »، فهي بيان للجملة التي قبلها ومفيدة تأكيدا للجملة الاولى أيضا لرفع احتمال أن يكون تقديم الظرف لمجرّد الاهتمام فأعيد ما فيه طريق مُتَعيِّن كونُه للقصر.

و « ضمير « يعلمها » عائد الى « مفاتح الغيب » على حذف مضاف من دلالة الاقتضاء. تقديره : لا يعلم مكانَها إلاّ هو، لأنّ العلم لا يتعلّق بذوات المفاتح، وهو ترشيح لاستعارة مفاتح الغيب للعلم بالمغيّبات، ونفيُ علم غيره لها كناية عن نفي العلم بما تغلق عليه المفاتح من علم المغيّبات.

ومعنى «لا يعلمها إلاّ هو» أي علما مستقلاّ به، فأمّا ما أطْلع عليه بعضَ أصفيائه، كما قال تعالى « عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحدا إلاّ مَن ارتضى مِن رسول » فذلك علم يحصل لمن أطلعه بإخبار منه فكان راجعا الى علمه هو. والعلم معرفة الأشياء بكيفية اليقين.

وفي الصحيح عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال «مفاتح الغيب خمس «إنّ الله عندَه علمُ الساعة، ويُنزّل الغيث، ويعلَم ما في الأرحام، وما تدري نفس مَاذا تكسب غدا، وما تدري نفس بأي أرض تموت إنّ الله عليم خبير ».

وجملة « ويعلم ما في البرّ والبحر » عطف على جملة « لا يعلمها إلاّ هو»،أو على جملة «وعنده مفاتح الغيب»،لأنّ كلتيهما اشتملت على إثباتعلم لله ونفي علم عن غيره، فعُطفت عليهما هذه الجملة التي دلّت على إثبات علم لله تعالى، دون نفي علم غيره وذلك علم الأمور الظاهرة التي قد يتوصّل الناس الى علم بعضها، فعطفُ هذه الجملة على جملة « وعنده مفاتح الغيب » لإفادة تعميم علمه تعالى بالأشياء الظاهرة المتفاوتة في الظهور بعد إفادة علمه بما لا يظهر للناس.

وظهور ما في البرّ للناس على الجملة أقوى من ظهور ما في البحر. وذكر البرّ والبحر لقصد الإحاطة بجميع ما حوته هذه الكرة، لأنّ البرّ هو سطح الارض الذي يمشي فيه الحيوان غير سابح، والبحر هو الماء الكثير الذي يغمر جزءا من الارض سواء كان الماء ملحا أم عذبا. والعرب تسمّي النهر بحرا كالفرات ودجلة.

والموصول للعموم فيشمل الذوات والمعاني كلّها.

وجملة « وما تسقط من ورقة » عطف على جملة«ويعلم ما في البرّ والبحر » لقصد زيادة التعميم في الجزئيات الدقيقة. فإحاطة العلم بالخفايا مع كونها من أضعف الجزئيات مؤذن بإحاطة العلم بما هو أعظم أولى به. وهذه من معجزات القرآن فإنّ الله علِم ما يعتقده الفلاسفة وعلم أنْ سيقول بقولهم من لا رسوخ له في الدين من أتباع الإسلام فلم يترك للتأويل في حقيقة علمه مجالا، إذ قال « وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبّة في ظُلمات الارض » كما سنبيّن الاختيار في وجه إعرابه.

والمراد بالورقة ورقة من الشّجر. وحرف (مِنْ) زائد لتأكيد النفي ليفيد العموم نصّا. وجملة « يعلمها » في موضع الحال من « ورقة » الواقعة في حيّز النفي المستغنية بالعموم عن الصفة. وذلك لأنّ الاستثناء مفرّغ من أحوال، وهذه الحال حال لازمة بعد النفي حصل بها مع الفعل المنفي الفائدة الاستثناء من عموم الاحوال، أي ما تسقط من ورقة في حالة إلاّ حالة يعلمها.

والأظهر في نظم قوله « وما تسقط من ورقة » أن يكون « ورقة » في محلّ المبتدأ مجرور بـ(منْ) الزّائدة،وجملة « تسقُط » صفة لـ« ورقة » مقدّمة عليها فتُعرب حالا،

وجملة « إلاّ يعلمها » خبر مفرّغ له حرفُ الاستثناء. «وولاحبّة » عطف على المبتدأ بإعادة حرف النفي، و«في ظلمات الارض» صفة لـ« حبّة »، أي ولا حبّة من بذور النبت مظروفة في طبقات الارض الى أبعد عمق يمكن، فلا يكون «حبّة» معمولا لفعل «تسقط» لأنّ الحبّة التي تسقط لا تبلغ بسقوطها الى ظلمات الارض. « ولا رطبٍ ولا يابس » معطوفان على المبتدأ المجرور بـ(من).والخبر عن هذه المبتدآت الثلاثة هوقوله«إلاّ في كتاب مبين » لوروده بعد الثلاثة، وذلك ظاهر وقُوع الإخبار به عن الثلاثة،وأنّ الخبر الأوّل راجع الى قوله « من ورقة » .

والمراد بالكتاب المبين العلم الثابت الذي لا يتغيّر، وما عسى أن يكون عند الله من آثار العلم من كتابة أو غيرها لم يطلعنا على كنهها.

وقيل: جرّ « حبّة » عطف على «ورقة » مع إعادة حرف النفي، و« في ظلمات الأرض » وصف لـ«حبّة».

وكذلك قوله « ولا رطب ولا يابس » بالجرّ عطفا على « حبّة » و « ورقة »، فيقتضي أنّها معمولة لفعل « تسقط »، أي ما يَسقط رطب ولا يابس، ومقيّدة بالحال في قوله « إلاّ يعلمها ».

وقوله « إلاّ في كتاب مبين » تأكيد لقوله « إلاّ يعلمها» لأنّ المراد بالكتاب المبين علم الله تعالى سواء كان الكتاب حقيقة أم مجازا عن الضبط وعدم التبديل. وحسّن هذا التأكيد تجديد المعنى لبعد الاول بالمعطوفات وصفاتها، وأعيد بعبارة أخرى تفنّنا.

وقد تقدّم القول في وجه جمع (ظلمات) عند قوله تعالى « وجعل الظلمات والنور » في هذه السورة. و«مبين» إمّا من أبـان المتعدّي، أي مبين لبعض مخلوقاته ما يريده كالملائكة، أو مِن أبَانَ القاصر الذي هو بمعنى بان، أي بيّن، أي فصل بما لا احتمال فيه ولا تردّد.

وقد علم من هاته الآيات عموم علمه تعالى بالكليّات والجزئيّات. وهذا متّفق عليه عند أهل الأديان دون تصريح به في الكتب السابقة وما أعلنه إلاّ القرآن في نحو قوله

«وهو بكلّ شيء عليم». وفيه إبطال لقول جمهور الفلاسفة أنّ الله يعلم الكلّيّات خاصّة ولا يعلم الجزئيّات، زعما منهم بأنّهم ينزّهون العلم الأعلى عن التجزّي، فهم أثبتوا صفة العلم لله تعالى وأنكروا تعلّق علمه بجزئيات الموجودات. وهذا هو المأثور عنهم عند العلماء. وقد تأوّله عنهم ابن رشد الحفيدُ ونصير الدين الطُوسي. وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية(1) : ولا بدّ من تفصيل مذهب الفلاسفة فإنّ اللائق بأصولهم أن يقال : الأمور أربعة أقسام، فإنّها إمّا أن لا تكون متشكّلة ولا متغيّرة، وإمّا أن تكون متشكّلة غير متغيّرة، وإمّا أن تكون متغيّرة غير متشكّلة ؛ وإمّا أن تكون متشكّلة ومتغيّرة معا . فأمّا ما لا تكون متشكّلة ولا متغيّرة فإنّه تعالى عالم به سواء كان كليّا أو جزئيا. وكيف يمكن القول بأنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات منها مع اتّفاق الأكثر منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة وبالعقول.

وأمّا المتشكّلة غير المتغيّرة وهي الأجرام العلوية فهي غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم، لأنّ إدراك الجسمانيات لا يكون إلاّ بالآت جسمانية.

وأمّا المتغيّرة غير المتشكّلة فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة، فإنّها غير معلومة له لأنّ تعلّقها يحوج الى آلة جسمانية بل لأنّها لمّا كانت متغيّرة يلزم من تغيّرها العلم.

وأمّا ما يكون متشكّلا ومتغيّرا فهو الأجسام الكائنة الفاسدة (2). وهي يمتنع أن تكون مُدْرَكة له تعالى للوجهين (أي المذكورين في القسمين الثاني والثالث) آه.

وقد عُدّ إنكار الفلاسفة أنّ الله يعلم الجزئيّات من أصول ثلاثة لهم خالفت المعلوم بالضرورة من دين الإسلام. وهي : إنكار علم الله بالجزئيّات ؛ وإنكار حشر الأجساد، والقول بقدم العالم. ذكر ذلك الغزالي في تهافت الفلاسفة فمن يوافقهم في

(1) كذا نسب اليه عبد الحكيم السلكوتي في الرسالة المعروفة بالخاقانية. رسالة مخطوطة في مكتبتنا

(2) يعني التي يعتريها الكَوْن والفساد.

ذلك من المسلمين يعتبر قوله كفرا، لكنّه من قبيل الكفر باللازم فلا يعتبر قائله مرتدّا إلاّ بعد أن يوقف على ما يفضي إليه قولُه ويأبى أن يرجع عنه فحينئذ يستتاب ثلاثا فإن تاب وإلاّ حكم بردّته .

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ 60

عطف جملة « وهو الذي يتوفّاكم » على جملة « وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها » انتقالا من بيان سعة علمه الى بيان عظيم قدرته لأنّ ذلك كلّه من دلائل الإلهية تعليما لأوليائه ونعيا على المشركين أعدائه. وقد جرت عادة القرآن بذكر دلائل الوحدانية في أنفس الناس عقب ذكر دلائلها في الآفاق فجمع ذلك هنا على وجه بديع مؤذن بتعليم صفاته في ضمن دليل وحدانيته. وفي هذا تقريب للبعث بعد الموت.

فقوله « وهو الذي يتوفّاكم » صيغة قصر لتعريف جزأي الجملة، أي هو الذي يتوفّى الأنفس دون الأصنام فإنّها لا تملك موتا ولا حياة.

والخطاب موجّه الى المشركين كما يقتضيه السياق السابق من قوله « لَقُضِيَ الأمر بيني وبينكم » واللاحق من قوله « ثم أنتم تشركون » ويقتضيه طريق القصر. ولمّا كان هذا الحال غير خاصّ بالمشركين علم منه أنّ الناس فيه سواء .

والتوفّي حقيقته الإماتة،لأنّه حقيقة في قبض الشيء مستوفى. وإطلاقه على النوم مجاز لشبه النوم بالموت في انقطاع الإدراك والعمل. ألا ترى قوله تعالى « الله يتوفّى الأنفسَ حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمًّى ». وقد تقدّم تفصيله عند قوله تعالى « إذ قال الله يا عيسى إنّي متوفّيك » في سورة آل عمران.

والمراد بقوله «يتوفّاكم» ينيمكم بقرينة قوله «ثم يبعثكم فيه» ، أي في النهار، فأراد بالوفاة هنا النوم على التشبيه. وفائدته أنه تقريب لكيفية البعث يوم القيامة، ولذا استعير البعث للإفاقة من النوم ليتم التقريب في قوله « ثم يبعثكم فيه ».

ومعنى « جرحتم » كسبتم، وأصل الجرح تمزيق جلد الحيّ بشيء محدّد مثل السكين والسيف والظُفُر والناب. وتقدّم في قوله « والجروح قصاص » في سورة العقود. وأطلق على كلاب الصيد وبزاته ونحوها اسمُ الجوارح لأنّها تجرح الصيد ليُمسكه الصائد. قال تعالى « وما علّمتم من الجوارح مكلّبين » وتقدّم في سورة العقود. كما سمّوها كواسب، كقول لبيد :

غُضْفا كَوَاسبَ ما يُمَنّ طَعَامُها

فصار لفظ الجوارح مرادفا للكواسب؛ وشاع ذلك فأطلق على الكسب اسم الجرح، وهو المراد هنا. وقال تعالى « أم حسب الذين اجترحوا السيّئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ».

وجملة « ويعلم ما جرحتم بالنهار » معترضة لقصد الامتنان بنعمة الإمهال، أي ولولا فضله لما بعثكم في النهار مع علمه بأنّكم تكتسبون في النهار عبادة غيره ويكتسب بعضكم بعض ما نهاهم عنه كالمؤمنين.

ووقع الاقتصار على الإخبار بعلمه تعالى ما يكسب الناس في النهار دون الليل رعيا للغالب، لأنّ النهار هو وقت أكثر العمل والاكتساب، ففي الإخبار أنّه يعلم ما يقع فيه تحذير من اكتساب ما لا يرضَى الله باكتسابه بالنسبة للمؤمنين، وتهديد للمشركين.

وجملة « ثم يبعثكم فيه » معطوفة على « يتوفّاكم بالليل » فتكون (ثُمّ) للمهلة الحقيقية، وهو الأظهر. ولك أن تجعل (ثم) للترتيب الرتبي فتعطف على جملة « ويعلم ما جرحتم »، أي وهو يعلم ما تكتسبون من المناهي ثم يردّكم ويمهلكم. وهذا بفريق المشركين أنسب.

و(في) للظرفية. والضمير للنهار. والبعثُ مستعار للإفاقة من النوم لأنّ البعث شاع

في إحياء الميّت وخاصّة في اصطلاح القرآن « وقالوا أئذا كنّا ترابا وعظاما إنّا لمبعوثون » وحسّن هذه الاستعارة كونها مبنية على استعارة التوفّي للنوم تقريبا لكيفية البعث التي حارت فيها عقولهم، فكلّ من الاستعارتين مرشّح للأخرى.

واللاّم في «ليقضي أجل مُسمّى» لام التعليل لأنّ من الحكم والعلل التي جعل الله لها نظام اليقظة والنوم أن يكون ذلك تجزئة لعُمُر الحي، وهو أجله الذي أجّلت إليه حياته يومَ خلقه، كما جاء في الحديث « يؤمر بكتب رزقه وأجله وعمله ». فالأجل معدود بالأيام والليالي، وهي زمان النوم واليقظة. والعلّةُ التي بمعنى الحكمة لا يلزم اتّحادها فقد يكون لفعل الله حِكَم عديدة. فلا إشكال في جَعل اللاّم للتعليل.

وقضاء الأجل انتهاؤه. ومعنى كونه مُسمّى أنّه معيّن محدّد. والمرجع مصدر ميمي، فيجوز أن يكون المراد الرجوع بالموت، لأنّ الأرواح تصير في قبضة الله ويبطل ما كان لها من التصرّف بإرادتها. ويجوز أن يكون المراد بالرجوع الحشر يوم القيامة، وهذا أظهر.

وقوله « ثم يُنَبّئكم بما كنتم تعملون » أي يحاسبكم على أعمالكم بعد الموت، فالمهلة في (ثم) ظاهرة، أو بعد الحشر، فالمهلةُ لأنّ بين الحشر وبين ابتداء الحساب زمنا، كما ورد في حديث الشفاعة.

﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾

عطف على جملة « وهو الذي يتوفّاكم »، وتقدّم تفسير نظيره آنفا. والمناسبة هنا أنّ النوم والموت خلقهما الله فغلبا شدّة الإنسان كيفما بلغت فبيّن عقب ذكرهما أنّ الله هو القادر الغالب دون الأصنام. فالنوم قهر، لأنّ الإنسان قد يريد أن لا ينام فيغلبه النوم، والموت قهر وهو أظهر، ومن الكلم الحق : سبحان من قهر العباد بالموت.

﴿ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ

رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴿61﴾ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴿62﴾

«ويرسل» عطف على «القاهر»، فيعتبر المسند اليه مقدّما على الخبر الفعلي، فيدلّ على التخصيص أيضا بقرينة المقام، أي هو الذي يرسل عليكم حفظة دون غيره. والقصر هنا حقيقي، فلا يستدعي ردّ اعتقاد مُخالف. والمقصود الإعلام بهذا الخبر الحقّ ليحذر السامعون من ارتكاب المعاصي.

ومعنى (على) في قوله «عليكم» الاستعلاء المجازي، أي إرسال قهر وإلزام، كقوله «بعثنا عليكم عبادا لنا»، لأنّ سياق الكلام خطاب للمشركين كما علمتَ، ومثله قوله تعالى «كلاّ بل تكذّبون بالدّين وإنّ عليكم لحافظين».

و«عليكم» متعلّق بـ«يرسل» فعلم، أنّ المراد بحفظ الحفظة الإحصاء والضبط من قولهم: حفظتُ عليه فعله كذا. وهو ضدّ نسيَ. ومنه قوله تعالى «وعندنا كتاب حفيظ». وليس هو من حفظ الرعاية والتعهّد مثل قوله تعالى «حافظات للغيب بما حفظ الله».

فالحفظة ملائكة وظيفتهم إحصاء أعمال العباد من خير وشرّ. وورد في الحديث الصحيح «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار». الحديث.

وقوله «إذا جاء أحدَكم الموت» غاية لما دلّ عليه اسم الحفظة من معنى الإحصاء، أي فينتهي الإحصاء بالموت، فإذا جاء الوقت الذي ينتهي اليه أجل الحياة توفّاه الملائكة المرسلون لقبض الأرواح.

فقوله «رسلُنا» في قوّة النكرة لأنّ المضاف مشتقّ فهو بمعنى اسم المفعول فلا تفيده الإضافة تعريفا، ولذلك فالمراد من الرسل التي تتوفّى رسلٌ غيرُ الحفظة المرسلين على العباد، بناء على الغالب في مجيء نكرة عقب نكرة أنّ الثانية غيرُ الأولى. وظاهر قوله «توفّته رُسُلنا» أنّ عددا من الملائكة يتولّى توفّي الواحد من الناس.

وفي الآية الأخرى « قل يتوفاكم ملك الموت الذي وُكِّل بكم »، وسمي في الآثار عزرائيل، ونقل عن ابن عباس: أنّ لملك الموت أعوانا. فالجمع بين الآيتين ظاهر.

وعُلّق فعل التوفي بضمير « أحدكم » الذي هو في معنى الذات. والمقصود تعليق الفعل بحال من أحوال أحدكم المناسب للتوفي، وهو الحياة، أي توفت حياته وختمتها، وذلك بقبض روحه.

وقرأ الجمهور « توفته » — بمثناة فوقية بعد الفاء —. وقرأ حمزة وحده « توفاه رسلنا » وهي في المصحف مرسومة — بنتأة بعد الفاء — فتصلح لأن تكون مثناة فوقية وأن تكون مثناة تحتية على لغة الإمالة. وهي التي يرسم بها الألفات المنقلبة عن الياءات. والوجهان جائزان في إسناد الفعل الى جمع التكسير.

وجملة « وهم لا يفرّطون » حال. والتفريط: التقصير في العمل والإضاعة في الذوات. والمعنى أنّهم لا يتركون أحدا قد تمّ أجله ولا يؤخّرون توفّيه.

والضمير في قوله « رُدّوا » عائد الى «أحد» باعتبار تنكيره الصادق بكلّ أحد، أي ثمّ يُردّ المتوفَّوْن الى الله. والمراد رجوع الناس الى أمر الله يوم القيامة، أي ردّوا إلى حكمه من نعيم وعذاب، فليس في الضمير التفات.

والمولى هنا بمعنى السيد، وهو اسم مشترك يطلق على السيد وعلى العبد.

. و«الحقّ» — بالجرّ — صفة لـ«مولاهم»، لما في «مولاهم» من معنى مالكهم، أي مالكهم الحقّ الذي لا يشوب ملكه باطلٌ يُوهن ملكه. وأصل الحقّ أنّه الأمر الثابت فإن كلّ ملك غير ملك الخالقية فهو مشوب باستقلال مملوكه عنه استقلالا متفاوتا، وذلك يُوهن الملك ويضعف حقّيّته.

وجملة « ألا لَهُ الحكمُ وهو أسرع الحاسبين »تذييل ولذلك ابتدىء بأداة الاستفتاح المؤذنة بالتنبيه الى أهمية الخبر. والعرب يجعلون التذييلات مشتملة على اهتمام أو عموم أو كلام جامع.

وقدّم المجرور في قوله « له الحكم » للاختصاص، أي له لا لغيره، فإن كان المراد من الحكم جنس الحكم فقصره على الله إمّا حقيقي للمبالغة لعدم الاعتداد بحكم غيره، وإمّا إضافي للردّ على المشركين، أي ليس لأصنامكم حكم معه، وإن كان المراد من الحكم الحساب، أي الحكم المعهود يوم القيامة، فالقصر حقيقي. وربّما ترجّح هذا الاحتمال بقوله عقبه « وهو أسرع الحاسبين » أي ألا لـه الحساب، وهو أسرع من يحاسب فلا يتأخّر جزاؤه.

وهذا يتضمّن وعدا ووعيدا لأنّه لمّا أتى بحرف المهلة في الجمل المتقدّمة وكان المخاطبون فريقين : فريق صالح وفريق كافر، وذكر أنّهم اليه يرجعون كان المقام مقام طماعية ومخالفة؛ فالصالحون لا يحبّون المهلة والكافرون بعكس حالهم، فعُجّلت المسرّة للصالحين والمساءة للمشركين بقوله « وهو أسرع الحاسبين ».

﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَـٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ [63] قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ ﴾ [64]

استئناف ابتدائي. ولمّا كان هذا الكلام تهديدا وافتتح بالاستفهام التقريري تعيّن أنّ المقصود بضمائر الخطاب المشركون دون المسلمين. وأصرح من ذلك قوله « ثم أنتم تشركون ».

وإعادة الأمر بالقول للاهتمام، كما تقدّم بيانه عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » الآيـة.

والاستفهام مستعمل في التقرير والإلجاء، لكون ذلك لا ينازعون فيه بحسب عقائد الشرك.

والظلمات قيل على حقيقتها، فيتعيّن تقدير مضاف، أي من إضرار ظلمات البرّ والبحر، فظلمات البرّ ظلمة الليل التي يلتبس فيها الطريق للسائر والتي يخشى فيها العدوّ

للسائر وللقاطن، أي ما يحصل في ظلمات البرّ من الآفات. وظلمات البحر يخشى فيها الغرق والضلال والعدوّ. وقيل : أطلقت الظلمات مجازا على المخاوف الحاصلة في البرّ والبحر، كما يقال : يوم مُظلم إذا حصلت فيه شدائد. ومن أمثال العرب (رأى الكواكب مُظْهِرا)، أي أظلم عليه يومه إظلاما في عينيه لما لاقاه من الشدائد حتّى صار كأنّه ليل يرى فيه الكواكب. والجمع على الوجهين روعي فيه تعدّد أنواع ما يعرض من الظلمات، على أنّنا قدّمنا في أوّل السورة أنّ الجمع في لفظ الظلمات جَرَى على قانون الفصاحة.

وجملة « تدعونه » حال من الضمير المنصوب في « يُنَجِّيكُمْ ».

وقرىء« من ينجّيكم » ــ بالتشديد ــ لنافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبي عمرو، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وأبي جعفر، وخلف. وقرأه يعقوب ــ بالتخفيف ــ.

والتضرّع : التذلّل، كما تقدّم في قوله « لعلّهم يتضرّعون » في هذه السورة. وهو منصوب على الحال مؤوّلا باسم الفاعل. والخفية ــ بضم الخاء وكسرها ــ ضد الجهر. وقرأه الجمهور بضم ــ الخاء ــ. وقرأه أبو بكر عن عاصم ــ بكسر الخاء ــ وهو لغة مثل أسوة وإسوة. وعطف « خفية » على « تضرّعا » إمّا عطف الحال على الحال كما تعطف الأوصاف فيكون مصدرا مؤوّلا باسم الفاعل، وإمّا أن يكون عطف المفعول المطلق على الحال على أنّه مبيّن لنوع الدعاء، أي تدعونه في الظلمات مخفين أصواتكم خشية انتباه العدوّ من النّاس أو الوحوش.

وجملة « لئن أنجيتنا » في محلّ نصب بقول محذوف، أي قائلين. وحذف القول كثير في القرآن إذا دلّت عليه قرينة الكلام.

واللام في « لئن » الموطّئة للقسم، واللام في « لَنَكونَنّ » لام جواب القسم. وجيء بضمير الجمع إمّا لأنّ المقصود حكاية اجتماعهم على الدعاء بحيث يدعو كلّ واحد عن نفسه وعن رفاقه. وإمّا أريد التعبير عن الجمع باعتبار التوزيع مثل : رَكِبَ القوم خَيْلَهم، وإنّما ركب كلّ واحد فرَسا.

وقرأ الجمهور « أنجيتنا » ـ بمثناة تحتية بعد الجيم ومثناة فوقية بعد التحتية ـ. و قرأه عاصم، وحمزة، والكسائي وخلف « أنجانا » ـ بألف بعد الجيم ـ والضمير عائد الى (مَنْ) في قوله « قل من ينجّيكم».

والإشارة بـ«هذه» الى الظلمة المشاهدة للمتكلّم باعتبار ما ينشأ عنها، أو باعتبار المعنى المجازي وهو الشدّة،أو الى حالة يعبّر عنها بلفظ مؤنّث مثل الشدّة أو الورطة أو الربْقة.

والشاكر هو الذي يراعي نعمة المنعم فيحسن معاملته كلّما وجد لذلك سبيلا. وقد كان العرب يرون الشكر حقّا عظيما ويعيّرون من يكفر النعمة.

وقولهم « من الشاكرين » أبلغ من أن يقال : لنكوننّ شاكرين، كما تقدّم عند قوله تعالى « لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين ».

وجملة « قل الله ينجيكم منها » تلقين لجواب الاستفهام من قوله « مَنْ يُنجّيكم » أن يُجيب عن المسؤولين، ولذلك فصلت جملة « قل » لأنّها جارية مجرى القول في المحاورة، كما تقدّم في هذه السورة. وتولّى الجواب عنهم لأنّ هذا الجواب لا يسعهم إلاّ الاعتراف به.

وقدّم المسند اليه على الخبر الفعلي لإفادة الاختصاص، أي الله ينجيكم لا غيره، ولأجل ذلك صرّح بالفعل المستفهم عنه. ولولا هذا لاقتصر على « قل الله ». والضمير في « منها » للظلمات أو للحادثة.

وزاد « ومِنْ كلّ كرب » لإفادة التعميم، وأنّ الاقتصار على ظلمات البرّ والبحر بالمعنيين لمجرّد المثال.

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وهشام عن ابن عامر، ويعقوب « يُنجيكم » ـ بسكون النون وتخفيف الجيم ـ على أنّه من أنجاه، فتكون الآية جمعت بين الاستعمالين. وهذا من التفنّن لتجنّب الإعادة. ونظيره « فمهّل الكافرين أمْهِلْهُم».

وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر، وأبو جعفر، وخلف، وعاصم، وحمزة، والكسائي « يُنجِّيكم » – بالتشديد – مثل الاولى.

و(ثم) من قوله « ثم أنتم تشركون » للترتيب الرتبي لأنّ المقصود أنّ إشراكهم مع اعترافهم بأنّهم لا يلجأون إلاّ الى الله في الشدائد أمر عجيب، فليس المقصود المهلة.

وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لمجرّد الاهتمام بخبر إسناد الشرك إليهم، أي أنتم الذين تتضرّعون الى الله باعترافكم تُشركون به من قَبل ومن بعد، من باب « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم»، ومن باب: لوغيرُك قالها، ولو ذاتُ سِوار لَطَمَتْنِي.

وجيء بالمسند فعلا مضارعا لإفادة تجدّد شركهم وأنّ ذلك التجدّد والدوامَ عليه أعجب.

والمعنى أنّ الله أنجاكم فوعدتم أن تكونوا من الشاكرين فإذا أنتم تشركون. وبيْن « الشاكرين » و« تشركون » الجناس المحرّف.

﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ. ﴾

استئناف ابتدائي عُقِّب به ذكرُ النعمة التي في قوله «قل من يُنجّيكم» بذكر القدرة على الانتقام، تخويفا للمشركين. وإعادة فعل الأمر بالقول مثل إعادته في نظائره للاهتمام المبيَّن عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة ». والمعنى قل للمشركين، فالمخاطب بضمائر الخطاب هم المشركون. والمقصود من الكلام ليس الإعلام بقدرة الله تعالى فإنّها معلومة، ولكن المقصود التهديد بتذكيرهم بأنّ القادر من شأنه أن يُخاف بأسُه فالخبر مستعمل في التعريض مجازا مرسلا مركّبا، أو كناية تركيبية. وهذا تهديد لهم ، لقولهم « لولا أنزل عليه آية من ربّه » .

وتعريف المسند والمسند إليه أفاد القصر، فأفاد اختصاصه تعالى بالقدرة على بعث العذاب عليهم وأنّ غيره لا يقدر على ذلك فلا ينبغي لهم أن يخشوا الأصنام، ولو أرادوا الخير لأنفسهم لخافوا الله تعالى وأفردوه بالعبادة لمرضاته، فالقصر المستفاد إضافي. والتعريف في « القادر » تعريف الجنس، إذ لا يقدر غيره تعالى على مثل هذا العذاب.

والعذاب الذي من فوق مثل الصواعق والريح، والذي من تحت الأرجل مثل الزلازل والخسف والطوفان.

و« يلبسكم » مُضارع لَبَسَه — بالتحريك — أي خلطه، وتعدية فعل « يلبسكم » الى ضمير الأشخاص بتقدير اختلاط أمرهم واضطرابه ومَرَجه، أي اضطراب شؤونهم، فإنّ استقامة الأمور تشبه انتظام السلك ولذلك سمِّيت استقامة أمور الناس نظاما. وبعكس ذلك اختلال الأمور والفوضى تشبه اختلاط الأشياء، ولذلك سمّي مَرَجا ولَبْسا. وذلك بزوال الأمن ودخول الفساد في أمور الأمّة، ولذلك يقرن الهَرْج وهو القتل بالمَرْج، وهو الخلط فيقال : هم في هَرْج ومَرْج، فسكون الراء في الثاني للمزاوجة .

وانتصب « شيَعا » على الحال من الضمير المنصوب في « يَلْبِسَكم ». والشيَع جمع شيعة —بكسر الشين— وهي الجماعة المتّحدة في غرض أو عقيدة أو هوى فهم متّفقون عليه، قال تعالى « إنّ الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيَعا لست منهم في شيء ». وشيعة الرجل أتباعه والمقتدون به قال تعالى « وإنّ من شيعته لإبراهيم » أي من شيعة نوح.

وتشتّت الشيع وتعدّد الآراء أشدّ في اللبس والخلط، لأنّ اللبس الواقع كذلك لبس لا يرجى بعده انتظام.

وعطف عليه « ويذيق بعضَكم بأس بعض » لأنّ من عواقب ذلك اللبس التقاتل. فالبأس هو القتل والشرّ، قال تعالى «وسرابيل تقيكم بأسكم ». والإذاقة استعارة للألم.

وهذا تهديد للمشركين كما قلنا بطريق المجاز أو الكناية. وقد وقع منه الأخير فإنّ المشركين ذاقوا بأس المسلمين يومَ بدر وفي غزوات كثيرة.

في صحيح البخاري عن جابر بن عبد الله قال : لما نزلتْ « قُلْ هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم» قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: أعوذُ بوجهك. قال « أوْ من تحت أرجلكم » قال : أعوذ بوجهك، قال « أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض» قال رسول الله : هذا أهون، أو هذا أيسر. آه. واستعاذة النبيء – صلى الله عليه وسلم – من ذلك خشية أن يعمّ العذاب إذا نزل على الكافرين مَن هو بجوارهم من المسلمين لقوله تعالى « واتّقُوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّة» وفي الحديث قالوا : يارسول الله أنهلك وفينا الصالحون قال : نعم إذا كثر الخبث وفي الحديث الآخر ثم يُحشَرُون على نيّاتهم. ومعنى قوله : هذه أهون، أنّ القتل إذا حلّ بالمشركين فهو بيد المسلمين فيلحق المسلمين منه أذى عظيم لكنّه أهون لأنّه ليس فيه استئصال وانقطاع كلمة الدين، فهو عذاب للمشركين وشهادة وتأييد للمسلمين. وفي الحديث: لا تتمنّوا لقاء العدوّ واسألوا الله العافية. وبعض العلماء فسّر الحديث بأنّه استعاذ أن يقع مثل ذلك بين المسلمين. ويتّجه عليه أن يقال: لماذا لم يستعذ الرسول – صلى الله عليه وسلم – من وقوع ذلك بين المسلمين، فلعلّه لأنه أوحي إليه أنّ ذلك يقع في المسلمين، ولكن الله وعده أن لا يسلّط عليهم عدوّا من غير أنفسهم. وليست استعاذته بدالة على أنّ الآية مراد بها خطاب المسلمين كما ذهب اليه بعض المفسّرين، ولا أنّها تهديد للمشركين والمؤمنين، كما ذهب اليه بعض السلف، إلاّ على معنى أنّ مفادها غيرَ الصريح صالح للفريقين لأنّ قدرة الله على ذلك صالحة للفريقين، ولكن المعنى التهديدي غير مناسب للمسلمين هنا. وهذا الوجه يناسب أن يكون الخبر مستعملا في أصل الإخبار وفي لازمه فيكون صريحا وكناية ولا يناسب المجاز المركّب المتقدّم بيانه.

﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَـٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾ 65

استئناف وردّ بعد الاستفهامين السابقين.

وفي الأمر بالنظر تنزيل للمعقول منزلة المحسوس لقصد التعجيب منه، وقد مضى في تفسير قوله تعالى « انظر كيف يفترون على الله الكذب » في سورة النساء.

وتصريف الآيات تنويعها بالترغيب تارة والترهيب أخرى. فالمراد بالآيات آيات القرآن. وتقدّم معنى التصريف عند قوله تعالى « انظر كيف نصرّف الآيات ثم هم يصدفون » في هذه السورة.

و« لعلّهم يفقهون » استئناف بياني جواب لسؤال سائل عن فائدة تصريف الآيات، وذلك رجاء حصول فهمهم لأنّهم لعنادهم كانوا في حاجة الى إحاطة البيان بأفهامهم لعلّها تتذكّر وترعوي.

وتقدّم القول في معنى (لعلّ) عند قوله تعالى «لعلّكم تتّقون » في سورة البقرة. وتقدّم معنى الفقه عند قوله تعالى « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » في سورة النساء.

﴿ وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ 66 لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ 67 ﴾

عطف على « انظر كيف نُصرّفُ الآيات »، أي لعلّهم يفقهون فلم يفقهوا وكذّبوا. وضمير « به » عائد الى العذاب في قوله « على أن يبعث عليكم عذابا »، وتكذيبهم به معناه تكذيبهم بأنّ الله يعذّبهم لأجل إعراضهم.

والتعبير عنهم بـ« قومك » تسجيل عليهم بسوء معاملتهم لمن هو من أنفسهم، كقوله تعالى « قل لا أسألكم عليه أجرا إلاّ المودّة في القُرْبى »، وقال طرفة :

وظُلْمُ ذوي القُربى أشدُّ مضاضةً على المرْء من وقْع الحُسام المهنّدِ

وتقدّم وجه تعدية فعل (كذّب) بالباء عند قوله تعالى « وكذّبتم به » في هذه السورة.

وجملة « وهو الحقّ » معترضة لقصد تحقيق القدرة على أن يبعث عليهم عذابا الخ. وقد تحقّق بعض ذلك بعذابٍ من فوقهم وهو عذاب القحط، وبإذا قتهم بأس المسلمين يوم بدر.

ويجوز أن يكون ضمير به عائدا إلى القرآن، فيكون قوله « وكذّب به » رجوعا بالكلام الى قوله «قل إنّي على بيّنة من ربّي وكذّبتم به »، أي كذّبتم بالقرآن، على وجه جعل (مِنْ) في قوله «من ربّي» ابتدائية كما تقدّم، أي كذّبتم بآية القرآن وسألتم نزولَ العذاب تصديقا لرسالتي وذلك ليس بيدي. ثم اعتُرض بجمل كثيرة. أولاها : « وعنده مفاتح الغيب »، ثم ما بعده من التعريض بالوعيد، ثم بنى عليه قوله « وكذّب به قومك وهو الحقّ » فكأنّه قيل : قل إنّي على بيّنة من ربّي وكذّبتم به وهو الحقّ قُل لست عليكم بوكيل.

وقوله « قل لست عليكم بوكيل » إرغام لهم لأنّهم يُرُونه أنّهم لمّا كذّبوه وأعرضوا عن دعوته قد أغاظوه، فأعلمهم الله أنّه لا يغيظه ذلك وأنّ عليه الدعوة فإن كانوا يُغيظون فلا يغيظون إلاّ أنفسهم.

والوكيل هنا بمعنى المدافع الناصر، وهو الحفيظ. وتقدّم عند قوله تعالى « وقالوا حسبُنا الله ونعم الوكيل » في سورة آل عمران.

وتعديته بـ(على) لتضمّنه معنى الغلبة والسلطة، أي لست بقيّم عليكم يمنعكم من التكذيب، كقوله تعالى « فإن اعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلاّ البلاغ ». وجملة « لكلّ نبأ مستقرّ » مستأنفة استئنافا بيانيا، لأنّ قوله « وهو الحق » يثير سؤالهم أن يقولوا : فمتى ينزل العذاب. فأجيبوا بقوله « لكلّ نبأ مستقرّ ».

والنبأ : الخبر المهم، وتقدّم في هذه السورة. فيجوز أن يكون على حقيقته، أي لكلّ خبر من أخبار القرآن، ويجوز أن يكون أطلق المصدر على اسم المفعول، أي لكلّ مخبَر به، أي ما أخبروا به من قوله « أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم » الآية.

والمستقرّ وقت الاستقرار، فهو اسم زمانه، ولذلك صيغ بوزن اسم المفعول، كما هو قياس صوغ اسم الزمان المشتقّ من غير الثلاثي. والاستقرار بمعنى الحصول، أي لكلّ موعود به وقت يحصل فيه. وهذا تحقيق للوعيد وتفويض زمانه الى علم الله تعالى. وقد يكون المستقرّ هنا مستعملا في الانتهاء والغاية مجازا، كقوله تعالى « والشمس

تجري لمستقرّ لها »، وهو شامل لوعيد الآخرة ووعيد الدنيا ولكلٍّ مستقرّ. وعن السّدّي : استقرّ يوم بدر ما كان يَعِدهم به من العذاب.

وعطف « سوف تعلمون » على جملة « لكلّ نبأ مستقرّ » أي تعلمونه، أي هو الآن غير معلوم وتعلمونه في المستقبل عند حلوله بكم. وهذا أظهر في وعيد العذاب في الدنيا.

﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي ءَايَـٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ 68﴾

عطف على جملة « وكذّب به قومك » .

والعدول عن الإتيان بالضمير الى الإتيان بالاسم الظاهر وهو اسم الموصول، فلم يقل : وإذا رأيتهم فأعرض عنهم، يدلّ على أنّ الذين يخوضون في الآيات فريق خاص من القوم الذين كذّبُوا بالقرآن أو بالعذاب. فعُمُوم القوم أنكروا وكذّبُوا دون خوض في آيات القرآن، فأولئك قسم، والذين يخوضون في الآيات قسم كان أبذَى وأقذَع، وأشدّ كفرا وأشنع، وهم المتصدّون للطعن في القرآن. وهؤلاء أُمِر الرسول — صلى الله عليه وسلم — بالإعراض عن مجادلتهم وترك مجالسهم حتّى يرعوُوا عن ذلك. ولو أمر الرسول —عليه الصلاة والسلام— بالإعراض عن جميع المكذّبين لتعطلّت الدّعوة والتبليغ.

ومعنى « إذا رأيتَ الذين يخوضون » إذا رأيتهم في حال خوضهم .

وجاء تعريف هؤلاء بالموصولية دون أن يقال الخائضين أو قوما خائضين لأنّ الموصول فيه إيماء إلى وجه الأمر بالإعراض لأنّه أمر غريب ، إذ شأن الرسول — عليه الصلاة والسلام — أن يمارس الناس لعرض دعوة الدين، فأمرُ الله إيّاه بالإعراض عن فريق منهم يحتاج الى توجيه واستئناس. وذلك بالتعليل الذي أفاده الموصول وصلته، أي فأعرض عنهم لأنّهم يخوضون في آياتنا.

وهذه الآية أحسن ما يمثّل به، لمجيء الموصول للإيماء إلى إفادة تعليل ما بني عليه من خبر أو إنشاء، ألا ترى أنّ الأمر بالإعراض حُدّد بغاية حصول ضدّ الصلة. وهي أيضا أعدل شاهد لصحة ما فسّر به القطب الشيرازي في شرح المفتاح قولَ السكاكي (أو أن تومىء بذلك الى وجه بناء الخبر) بأنّ وجه بناء الخبر هو علّته وسببه، وإن أبى التفتزاني ذلك التفسير.

والخوض حقيقته الدخول في الماء مشيا بالرّجْلين دون سباحة ثم استعير للتصرّف الذي فيه كلفة أو عنت، كما استعير التعسّف وهو المشي في الرمل لذلك. واستعير الخوض أيضا للكلام الذي فيه تكلّف الكذب والباطل لأنّه يتكلّف له قائله، قال الراغب : وأكثر ما ورد في القرآن ورد فيما يُذمّ الشروع فيه، قال تعالى «يخوضون في آياتنا – نخوض ونلعب وخضتم كالذي خاضوا – فذرهم في خوضهم يلعبون». فمعنى «يخوضون في آياتنا» يتكلّمون فيها بالباطل والاستهزاء.

والخطاب للرسول – صلى الله عليه وسلم – مباشرة وحكم بقية المسلمين كحكمه، كما قال في ذكر المنافقين في سورة النساء «فلا تقعدوا معهم حتّى يخوضوا في حديث غيره».

والإعراض تقدّم تفسيره عند قوله تعالى «فأعرض عنهم وعظهم» في سورة النساء.

والإعراض عنهم هنا هو ترك الجلوس الى مجالسهم، وهو مجاز قريب من الحقيقة لأنّه يلزمه الإعراض الحقيقي غالبا، فإن هم غشُوا مجلس الرسول – عليه الصلاة والسلام – فالإعراض عنهم أن يقوم عنهم وعن ابن جريج : فجَعَل إذَا استهزأوا قام فحذروا وقالوا لا تستهزءوا فيقومَ. وفائدة هذا الإعراض زجرهم وقطع الجدال معهم لعلّهم يرجعون عن عنادهم.

و(حتّى) غاية للإعراض لأنّه إعراض فيه توقيف دعوتهم زمانا أوجبه رعي مصلحة أخرى هي من قبيل الدعوة فلا يضرّ توقيف الدعوة زمانا، فإذا زال موجب ذلك عادت محاولة هديهم إلى أصلها لأنّها تمحّضت للمصلحة.

وإنّما عبّر عن انتقالهم الى حديث آخر بالخوض لأنّهم لا يتحدّثون إلاّ فيما لا جدوى له من أحوال الشرك وأمور الجاهلية.

و« غيره » صفة لـ«حديث». والضمير المضاف اليه عائد الى الخوض باعتبار كونه حديثا حسبما اقتضاه وصف «حديث» بأنّه غيره.

وقوله « وإمّا ينسينّك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين » عطف حالة النّسيان زيادة في تأكيد الأمر بالإعراض. وأسند الإنساء الى الشيطان فدلّنا على أنّ النسيان من آثار الخلقة التي جعل الله فيها حظّاً لعمل الشيطان. كما ورد أنّ التثاؤب من الشيطان، وليس هذا من وَسْوسة الشيطان في أعمال الإنسان لأنّ الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ معصوم من وسوسة الشيطان في ذلك، فالنسيان من الأعراض البشرية الجائزة على الأنبياء في غير تبليغ ما أمروا بتبليغه، عند جمهور علماء السنّة من الأشاعرة وغيرهم. قال ابن العربي في الأحكام : إنّ كبار الرافضة هم الذين ذهبوا الى تنزيه النبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ من النسيان آه. وهو قول لبعض الأشعرية وعزي الى الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني فيما حكاه نور الدين الشيرازي في شرح للقصيدة النونية لشيخه تاج الدين السبكي. ويتعيّن أنّ مراده بذلك فيما طريقه البلاغ كما يظهر ممّا حكاه عنه القرطبي : وقد نَسي رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فسلّم من ركعتين في الصلاة الرباعية، ونسي آيات من بعض السور تذكّرها لمّا سمع قراءة رجل في صلاة الليل، كما في الصحيح. وفي الحديث الصحيح « إنّما أنا بَشَر أنسَى كما تنسَوْن فإذا نسيتُ فذكّروني» فذلك نسيان استحضارها بعد أن بلّغها. وليس نظرنا في جواز ذلك وإنّما نظرنا في إسناد ذلك إلى الشيطان فإنّه يقتضي أنّ للشيطان حظّا له أثر في نفس الرسول، فيجوز أن تكون بعض الأعراض البشرية التي يجوز طروّها على الأنبياء قد جعلها الله في أصل الخلقة من عمل الشياطين، كما جعل بعض الأعراض موكولة للملائكة، ويكون النسيان من جملة الأعراض الموكولة الى الشياطين كما تكرّر إسناده الى الشيطان في آيات كثيرة منها. وهذا مثل كون التثاؤب من الشيطان، وكوْن ذات الجَنْب من الشيطان. وقد قال أيّوب « إنّي مسّني الشيطان بنُصب وعَذَاب »، وحينئذ فالوجه أنّ الأعراض البشرية الجائزة على الأنبياء التي لا تخلّ بتبليغ ولا تُوقعُ في المعصية قد يكون بعضها من أثر عمل الشيطان وأنّ الله عصمهم من الشيطان فيما عدا ذلك.

ويجوز أن يكون محمد ـ صلى الله عليه وسلّم ـ قد خصّ من بين الأنبياء بأن لا سلطة لعمل شيطاني عليه ولو كان ذلك من الأعراض الجائزة على مقام الرسالة، فإنّما يتعلّق به من تلك الأعراض ما لا أثر للشيطان فيه. وقد يدلّ لهذا ما ورد في حديث شقّ الصدر: أنّ جبريل لمّا استخرج العلقة قال: هذا حظّ الشيطان منك، يعني مركز تصرّفاته، فيكون الشيطان لا يتوصّل الى شيء يقع في نفس نبيّنا ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلاّ بواسطة تدبير شيء يشغل النبيء حتّى ينسى مثل ما ورد في حديث الموطأ حين نام رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ووكّل بلالا بأن يكلأ لهم الفجر، فنام بلال حتّى طلعت الشمس، فإنّ النبيء قال : «إنّ الشيطان أتى بلالافلم يزل يُهَدّئُه كما يُهَدّأ الصبيّ حتّى نام». فأمّا نوم النبيء والمسلمين عدا بلالا فكان نوما معتادا ليس من عمل الشيطان. والى هذا الوجه أشار عياض في الشفاء. وقريب منه ما ورد أنّ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ رأى ليلة القدر، فخرج ليُعلم الناس فتَلاحَى رجلان فرُفعت. فإنّ التلاحي من عمل الشيطان، ولم يكن يستطيع رفع ليلة القدر بنفسه فوسوس بالتلاحي.

والحاصل أنّ الرّسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ معصوم من الوسوسة، وأمّا ما دونها مثل الإنساء والنزْغ فلا يلزم أن يعصم منه. وقد يفرّق بين الأمرين :أنّ الوسوسة آثارها وجودية والإنساء والنزغ آثارهما عدمية، وهي الذهول والشغل ونحو ذلك.

فالمعنى إن أنساك الشيطان الإعراض عنهم فإن تذكّرتَ فلاتقعد معهم، فهذا النسيان ينتقل به الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ من عبادة إلى عبادة، ومن أسلوب في الدّعوة الى أسلوب آخر، فليس إنساء الشيطان إيّاه إيقاعا في معصية إذ لا مفسدة في ارتكاب ذلك ولا يحصل به غرض من كيد الشيطان في الضلال، وقد رفع الله المؤاخذة بالنسيان، ولذلك قال « فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين »، أي بعد أن تتذكّر الأمر بالإعراض. فالذكرى اسم للتذكّر وهو ضدّ النّسيان، فهي اسم مصدر، أي إذا أغفلت بَعد هذا فقعدت إليهم فإذا تذكّرت فلا تقعد، وهو ضدّ فأعرض، وذلك أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه.

وقرأ الجمهور « يُنْسيَنّك » ـ بسكون النون وتخفيف السين ـ .وقرأه ابن عامر ـ بفتح النون وتشديد السين ـ من التنسية، وهي مبالغة في أنساه. ومن العلماء من تأوّل

هذه الآية بأنّها ممّا خوطب به النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ والمراد أمّته، كقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطنّ عملك » قال أبو بكر بن العربي إذا عذرنا أصحابنا فيّ قولهم ذلك في « لئن أشركت ليحبطنّ عملك » لاستحالة الشرك عليه فلا عذر لهم في هذه الآية لجواز النسيان عليه.

والقوم الظالمون هم الذين يخوضون في آيات الله، فهذا من الإظهار في مقام الإضمار لزيادة فائدة وصفهم بالظلم، فيعلم أنّ خوضهم في آيات الله ظلم، فيعلم أنّه خوض إنكار للحقّ ومكابرة للمشاهدة.

﴿ وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ 69

لمّا كان الإعراض عن مجالس الذين يخوضون بالطعن في الآيات قد لا يحول دون بلوغ أقوالهم في ذلك الى أسماع المؤمنين من غير قصد أتْبع الله النهي السابق بالعفو عمّا تتلقّفه أسماع المؤمنين من ذلك عفْوا، فتكون الآية عذرا لما يطرق أسماعَ المؤمنين من غير قعودهم مع الطاعنين.

والمراد بـ«الّذين يتّقون» المؤمنون، والنبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ هو أوّل المتّقين، فالموصول كتعريف الجنس فيكون شاملا لجميع المسلمين كما كان قوله « فأعرض عنهم » حكمه شاملا لبقية المسلمين بحكم التبع. وقال جمع من المفسّرين: كانت آية « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » خاصّة بالنبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ وجاء قوله تعالى « وما على الذين يتّقون من حسابهم من شيء » رخصة لغير النبيء من المسلمين في الحضور في تلك المجالس لأنّ المشركين كان يغضبهم قيام النبي من مجالسهم. ونسب هذا الى ابن عبّاس، والسدّي، وابن جبير، فيكون عموم الموصول في في قوله « الذين يتّقون » مخصوصا بما اقتضته الآية التي قبلها .

وروى البغوي عن ابن عبّاس قال : لمّا نزلت « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » قال المسلمون : كيف نقعد في المسجد الحرام ونطوف بالبيت

وهم يخوضون أبدا. فأنزل الله عزّ وجلّ «وما على الذين يتّقون من حسابهم من شيء» يعني إذا قمتم عنهم فما عليكم تبعةُ ما يقولون في حال مجانبتكم إيّاهم إذ ليس عليكم جرّى ذلك وما عليهم أن يمنعوهم.

وقوله « وما على الذين يتّقون من حسابهم من شيء » تقدّم تفسير نظيره آنفا، وهو قوله « ما عليك من حسابهم من شيء ».

ثمّ الحساب هنا مصدر مضاف الى ضمير الذين يخوضون في الآيات. فهذا المصدر بمنزلة الفعل المبني للمجهول فيحتمل أن يكون فاعله « الذين يتّقون » على وزان ما تقدّم في قوله « ما عليك من حسابهم من شيء »، أي ما على الذين يتّقون أن يحاسِبُوا الخائضين، أي أن يمنعوهم من الخوض إذ لم يكلّفهم الله بذلك لأنّهم لا يستطيعون زجر المشركين، ويحتمل أن يكون فاعله الله تعالى كقوله « ثمّ إنّ علينا حسابهم » أي ما على الذين يتّقون تبعة حساب المشركين، أي ما عليهم نصيب من إثم ذلك الخوض إذا سمعوه.

وقوله « ولكن ذكرى » عطفت الواو الاستدراكَ على النفي، أي ما عليهم شيء من حسابهم ولكن عليهم الذكرى. والذكرى اسم مصدر ذكّر – بالتشديد – بمعنى وعظ، كقوله تعالى « تبصرة وذكرى لكلّ عبد منيب »، أي عليهم إن سمعُوهم يستهزئون أن يعظُوهم ويُخوّ فوهم غضب الله فيجوز أن يكون « ذكرى » منصوبا على المفعول المطلق الآتي بدلا من فعله. والتقدير : ولكن يُذكّرونهم ذكرى. ويجوز أن يكون ذكرى مرفوعا على الابتداء، والتقدير : ولكن عليهم ذكرى.

وضمير « لعلّهم يتّقون » عائد الى ما عاد إليه ضمير « حسابهم » أي لعلّ الذين يخوضون في الآيات يتّقون، أي يتركون الخوض. وعلى هذا فالتقوى مستعملة في معناها اللغوي دون الشرعي. ويجوز أن يكون الضمير عائدا الى «الذين يتّقون»، أي ولكن عليهم الذكرى لعلّهم يتّقون بتحصيل واجب النهي عن المنكر أو لعلّهم يستمرّون على تقواهم.

وعن الكسائي : المعنى ولكن هذه ذكرى، أي قوله « وإمَّا ينسينَّك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين » تذكرة لك وليست مؤاخذة بالنسيان، إذ ليس على المتَّقين تبعة سماع استهزاء المستهزئين ولكنّا ذكَّرناهم بالإعراض عنهم لعلَّهم يتَّقون سماعهم.

والجمهور على أنّ هذه الآية ليست بمنسوخة. وعن ابن عبَّاس والسدّي أنَّها منسوخة بقوله تعالى في سورة النساء « وقد نزّل عليكم في الكتاب أنْ إذا سمعتم آيات الله يُكْفَرُ بها ويُستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتَّى يخُوضُوا في حديث غيره إنَّكم إذن مثلهم » بناء على رأيهم أنّ قوله « وما على الذين يتَّقون من حسابهم من شيء » أباح للمؤمنين القعود ولم يمنعه إلاّ على النبيء — صلى الله عليه وسلَّم — بقوله « وإذا رأيتَ الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » كما تقدّم آنفا.

﴿ وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أُبْسِلُواْ بِمَا كَسَبُواْ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ ﴾ 70

عطف على جملة « فأعرض عنهم » أو على جملة « وما على الذين يتّقون من حسابهم من شيء ». وهذا حكم آخر غير حُكم الإعراض عن الخائضين في آيات الله ولذلك عطف عليه. وأتي بموصول وصلة أخرى فليس ذلك إظهارا في مقام الإضمار.

و« ذرْ » فعل أمر. قيل : لم يرد له ماض ولا مصدر ولا اسم فاعل ولا اسم مفعول. فتصاريفه هذه مماتة في الاستعمال استغناء عنها بأمثالها من مادّة ترك تجنّبا للثقل واستعملوا مضارعه والأمر منه. وجعله علماء التصريف مثالا واويا لأنّهم

وجدوه محذوف أحد الأصول، ووجدوه جاريا على نحو يَعِد ويَرِث فجزموا بأنّ المحذوف منه الفاء وأنّها واو. وإنّما حذفت في نحو ذَرْ ودَعْ مع أنّها مفتوحة العين اتّباعا للاستعمال، وهو حذف تخفيف لا حذف دفع ثقل، بخلاف حذف يَعِد ويَرِث.

ومعنى (ذَر) اترك، أي لا تخالط. وهو هنا مجاز في عدم الاهتمام بهم وقلّة الاكتراث باستهزائهم كقوله تعالى « ذَرْني ومن خلقتُ وحيدا » ــ وقوله ــ « فذرني ومن يكذّب بهذا الحديث »، وقول طرفة :

فذَرْني وخُلْقي إنّني لَك شاكر ولو حلّ بيتي نائيا عند ضَرْغد

أي لا تبال بهم ولا تهتمّ بضلالهم المستمرّ ولا تشغل قلبك بهمّ فالتذكير بالقرآن شامل لهم، أولا تعبأ بهم وذكّرهم به، أي لا يصدّك سوء استجابتهم عن إعادة تذكيرهم.

والدّين في قوله « اتّخذوا دينهم » يجوز أن يكون بمعنى الملّة، أي ما يتديّنون به وينتحلونه ويتقرّبون به الى الله، كقول النابغة :

مجلّتهم ذات الإلـه ودينُهم قَويم فما يرجُون غيرَ العَوَاقِب

أي اتّخذُوه لعبا ولهوا، أي جعلوا الدين مجموع أمور هي من اللعب واللهو، أي العبث واللهو عند الأصنام في مواسمها، والمكاء والتصدية عند الكعبة على أحد التفسيرين في قوله تعالى « وما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مكاء وتصدية ».

وإنّما لم يقل اتّخذوا اللهو واللعب دينا لمكان قوله « اتّخذوا » فإنّهم لم يجعلوا كلّ ما هو من اللهو واللعب دينا لهم بل عمدوا الى أن ينتحلوا دينا فجمعوا لـه أشياء من اللعب واللهو وسمّوها دينـا.

ويجوز أن يكون المراد من الدّين العادة، كقول المُثقّب العبدي :

تَقـول وقد دَرَأْتُ لها وَظِينـي أهَذَا دينُـه أبَـدا وديـنـي

أي الذين دأبهم اللعب واللهو المعرضون عن الحقّ، وذلك في معاملتهم الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ.

واللعب واللهو تقدّم تفسيرهما في قوله تعالى « وما الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو » في هذه السورة.

والذين اتّخذوا دينهم لعبا ولهوا فريق عُرفوا بحال هذه الصلة واختصّت بهم، فهم غير المراد من الذين يخوضون في الآيات بل بينهم وبين الذين يخوضون في الآيات ؛ فيجوز أن يكون المراد بهم المشركين كلّهم بناء على تفسير الدين بالملّة والنّحلة فهم أعمّ من الذين يخوضون فبينهم العموم والخصوص المطلق. وهذا يناسب تفسير « ذَرْ » بمعنى عدم الاكتراث بهم وبدينهم لقصد عدم اليأس من إيمانهم أو لزيادة التسجيل عليهم، أي وذكّرْهم بالقرآن، ويجوز أن يكون المراد بهم فريقا من المشركين سفهاء اتّخذوا دأبهم اللعب واللهو، بناء على تفسير الدين بمعنى العادة فبينهم وبين الذين يخوضون العموم والخصوص الوجهي.

«وغَرّتْهم » أي خدعتهم الحياة الدنيا وظنّوا أنّها لا حياة بعدها وأنّ نعيمها دائم لهم بطرا منهم. وتقدّم تفسير الغرور عند قوله تعالى « لا يغرّنّك تقلّب الذين كفروا في البلاد » في سورة آل عمران.

وذكر الحياة هنا له موقع عظيم وهو أنّ همّهم من هذه الدنيا هو الحياة فيها لا ما يكتسب فيها من الخيرات التي تكون بها سعادة الحياة في الآخرة، أي غرّتهم الحياة الدنيا فأوهمتهم أن لا حياة بعدها وقالوا : « إن هي إلاّ حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ».

والضمير المجرور في « وذكّر به » عائد على القرآن لأنّ التذكير هو التذكير بالله وبالبعث وبالنعيم والعذاب. وذلك إنّما يكون بالقرآن فيعلم السامع أنّ ضمير الغيبة يرجع إلى ما في ذهن المخاطب من المقام، ويدل عليه قوله تعالى « فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد ». وحذف مفعول « ذكّر » لدلالة قوله « وذرِ الذين اتّخذُوا دينهم لعبا ولهوا » أي وذكّرْهم بـه.

وقوله « أنْ تُبْسَل نفس » يجوز أن يكون مفعولا ثانيا لـ« ذكّرْ » وهو الأظهر،

أي ذكّرْهم به إبسال نفس بما كسبت، فإنّ التذكير يتعدّى الى مفعولين من باب أعطى لأنّ أصل فعله المجرّد يتعدّى الى مفعول فهو بالتضعيف يتعدّى الى مفعولين هما« هم » و« أن تبسل نفس ».وخُصّ هذا المصدر من بين الأحداث المذكّر بها لما فيه من التهويل. ويجوز أن يكون « أن تُبْسل » على تقدير لام الجرّ تعليلا للتذكير، فهو كالمفعول لأجله فيتعيّن تقدير لا النافية بعد لام التعليل المحذوفة. والتقدير : لِئلاّ تبسل نفس،كقوله تعالى« يبيّن الله لكم أن تضلّوا »، وقد تقدّم في آخر سورة النساء. وجوّز فيه غير ذلك ولم أكن منه على ثلج.

ووقع لفظ (نفس) وهو نكرة في سياق الإثبات وقصد به العموم بقرينة مقام الموعظة، كقوله تعالى « عَلِمَتْ نَفْسٌ ما قدّمَتْ وأخّرَتْ » ــ أي كلّ نفس ــ علمت نفس ما أحْضَرَتْ، أي كلّ نفس.

والإبسال : الإسلام الى العذاب، وقيل : السجنُ والارتهان، وقد ورد في كلامهم بالمعنيين وهما صالحان هنا. وأصله من البَسْل وهو المنع والحرام. قال ضمرة النهشلي :

بَكَرَتْ تَلُومُكَ بعد وَهْن في النَّدى بَسْلٌ عليكِ مَلامَتِي وعِتَابِي

وأمّا الإبسال بمعنى الإسلام فقد جاء فيه قول عوف بن الأحوص الكلابي :

وإبْسَالِي بَنِيَّ بغير جُرْم بَعَوْنَاهُ ولا بِدَم مُرَاق

ومعنى « بما كسبت » بما جنت. فهو كسب الشرّ بقرينة « تبسل ».

وجملة « ليس لها من دون الله » الخ في موضع الحال من «نفس» لعموم «نفس»، أو في موضع الصفة نظرا لكون لفظه مفردا.

والوليّ : الناصر. والشفيع : الطالب للعفو عن الجاني لمكانة له عند من بيده العقاب. وقد تقدّم الولي عند قوله تعالى « قُل أغير الله أتّخِذُ وليّا » في هذه السورة، والشفاعة عند قوله تعالى « ولا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل » في سورة البقرة.

وجملة « وإنْ تعدل كلّ عدل لا يؤخذ منها » عطف على جملة « ليس لها من دون

الله وليّ ولا شفيع». و« تَعْدِلْ »مضارع عَدَل إذا فدى شيئا بشيء وقدّره به. فالفداء يسمّى العدل كما تقدّم في قوله تعالى « ولا يؤخذ منها عدل » في سورة البقرة.

وجيء في الشرط بـ(إنْ) المفيدة عدم تحقّق حصول الشرط لأنّ هذا الشرط مفروض كما يفرض المحال.

والعدْل في قوله «كلّ عدْل » مصدر عدل المتقدّم. وهو مصدره القياسي فيكون « كلّ » منصوبا على المفعولية المطلقة كما في الكشّاف، أي وإن تُعط كلّ عطاء للفداء لا يقبل عطاؤها، ولا يجوز أن يكون مفعولا به لـ« تعدل » لأنّ فعل (عَدل) يتعدّى للعوض بالباء وإنّما يتعدّى بنفسه للمعوّض وليس هو المقصود هنا. فلذلك منع في الكشّاف أن يكون « كلّ عدل » مفعولا به،وهو تدقيق.

و«كُلّ » هنا مجاز في الكثرة إذ ليس للعدل، أي للفداء حصر حتّى يحاط به كلّه. وقد تقدّم استعمال (كل) بمعنى الكثرة وهو مجاز شائع عند قوله تعالى « ولئن أتَيتَ الذين أوتوا الكتاب بكلّ آية » في سورة البقرة.

وقوله « لا يؤخذ منها » أي لا يؤخذ منها ما تعدل به. فقوله « منها » هو نائب الفاعل لـ«يؤخذ»..وليس في « يؤخذ » ضمير العدل لأنّك قد علمت أنّ العدل هنا بمعنى المصدر، فلا يسند إليه الأخذ كما في الكشاف، فقد نزّل فعل الأخذ منزلة اللازم ولم يقدّر له مفعول كأنّه قيل : لا يؤخذ منها أخْذ. والمعنى لا يؤخذ منها شيء. وقد جمعت الآية جميع ما تعارف الناس التخلّص به من القهر والغلب، وهو الناصر والشفيع والفدية. فهي كقوله تعالى « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ». في سورة البقرة.

وجملة « أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا» مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّ الكلام يثير سؤال سائل يقول : فما حال الذين اتّخذوا دينهم لعبا ولهوا من حال النفوس التي تُبْسَل بما كسبت، فأجيب بأنّ أولئك هم الذين أبسلوا بما كسبوا، فتكون الإشارة الى الموصول بما له من الصلة، والتعريف للجزأين أفادَ القصر، أي أولئك هم المبسَلُون لا غيرهم. وهو قصر مبالغة لأنّ إبسالهم هو أشدّ إبسال يقع فيه الناس فجُعل ما عداه كالمعدوم.

ويجوز أن تكون الإشارة الى النفس في قوله « أن تُبسل نفس » باعتبار دلالة النكرة على العموم، أي أنّ أولئك المبسَلون العادمون وليّا وشفيعا وقبولَ فديتهم هم الذين أبسلوا بما كسبوا، أي ذلك هو الإبسال الحقّ لا ما تعرفونه في جرّائركم وحروبكم من الإبسال، كإبسال أبناء عوف بن الأحوص المتقدّم آنفا في شعره، فهذا كقوله تعالى « ذلك يوم التغابن ».

وجملة « لهم شراب من حميم » بيان لمعنى الإبسال أو بدَل اشتمال من معنى الإبسال، فلذلك فصلت.

والحميم: الماء الشديد الحرارة، ومنه الحَمّة ــ بفتح الحاء ــ العينُ الجارية بالماء الحارّ الذي يستشفى به من أوجاع الأعضاء والدمل. وفي الحديث « مَثَل العالم مثل الحَمَّة يأتيها البعداء ويتركها القرباء. وخصّ الشراب من الحميم من بين بقية أنواع العذاب المذكور من بعد للإشارة الى أنّهم يعطشون فلا يشربون إلاّ ماء يزيدهم حرارة على حرارة العطش.

والباء في « بما كانوا يكفرون » للسببية، و(ما) مصدرية.

وزيد فعل (كان) ليدلّ على تمكّن الكفر منهم واستمرارهم عليه لأنّ فعل مادّة الكَوْن تدلّ على الوجود، فالإخبار به عن شيء مخبَر عنه بغيره أو موصوف بغيره لا يفيد فائدة الأوصاف سوى أنّه أفاد الوجود في الزمن الماضي، وذلك مستعمل في التمكّن.

﴿ قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾

استئناف ابتدائي لتأييس المشركين من ارتداد بعض المسلمين عن الدين، فقد كان المشركون يحاولون ارتداد بعض قرابتهم أو من لهم به صلة. كما ورد في خبر سعيد ابن زيد وما لَقي من عُمر بن الخطاب. وقد روي أنّ عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق دعا أباه الى عبادة الأصنام، وأنّ الآية نزلت في ذلك، ومعنى ذلك أنّ الآية نزلت

مشيرة الى ذلك وغيره وإلاّ فإنّ سورة الأنعام نزلت جملة واحدة. وحاول المشركون صرف النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن الدعوة الى الإسلام وهم يُرْضُونه بما أحبّ كما ورد في خبر أبي طالب.

والاستفهام إنكار وتأييس، وجيء ــ بنون المتكلّم ومعه غيره ــ لأنّ الكلام من الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن نفسه وعن المسلمين كلّهم. و« من دون الله » متعلّق بـ« ندعوا ». والمراد بما لا ينفع ولا يضرّ الأصنامُ، فإنّها حجارة مشاهد عدمُ نفعها وعجزُها عن الضرّ، ولو كانت تستطيع الضرّ لأضرّت بالمسلمين لأنّهم خلعوا عبادتها وسفّهوا أتباعها وأعلنوا حقارتها، فلمّا جعلوا عدَم النفع ولا الضرّ علّة لنفي عبادة الأصنام فقد كنّوا بذلك عن عبادتهم النافع الضارّ وهو الله سبحانه.

وقوله « ونُردّ على أعقابنا » عطف على « ندعوا » فهو داخل في حيّز الإنكار. والردّ : الإرجاع الى المكان الذي يؤتى منه، كقوله تعالى « رُدّوها عليّ ».

والأعقاب جمع عَقِب وهي مؤخّر القدم. وعقب كلّ شيء طَرفه وآخره ويقال : رجع على عَقِبه وعلى عَقِبَيْه ونكص على عقبيه بمعنى رجع الى المكان الذي جاء منه لأنّه كان جاعلا إيّاه وراءه فرَجَع.

وحرف (على) فيه للاستعلاء، أي رجع على طريق جهة عقبه، كما يقال : رجع وراءه، ثم استعمل تمثيلا شائعا في التّلبّس بحالة ذميمة كان فارقها صاحبُها ثم عاد إليها وتلبّس بها، وذلك أنّ الخارج الى سفر أو حاجة فإنّما يمشي الى غرض يريده فهو يمشي القُدُمية فإذا رجع قبل الوصول الى غرضه فقد أضاع مشيَه؛ فيمثّل حاله بحال من رجع على عقبيه. وفي الحديث « اللهمّ أمْض لأصحابي هِجْرتهم ولا تَرُدّهم على أعقابهم ». فكذلك في الآية هو تمثيل لحال المرتدّ الى الشرك بعد أن أسلَم بحال من خرج في مهمّ فرجع على عقبيه ولم يقض ما خرج له. وهذا أبلغ في تمثيل سوء الحالة من أن يُقال : ونرجعُ الى الكفر بعد الإيمان.

وقد أضيف (بعد) الى « إذْ هدانا » وكلاهما اسم زمان، فإنّ (بعد) يدلّ على

الزمان المتأخّر عن شيء كقوله « ومن بعد صلاة العشاء » و(إذا) يدلّ على زمان معرّف بشيء، ف(إذا) اسم زمن متصرّف مراد به الزمان وليس مفعولا فيه. والمعنى بعدَ الزمن الذي هدانا الله فيه، ونظيره « ربّنا لا تُزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » في سورة آل عمران.

﴿ كَالَّذِي ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِي ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ﴾

ارتقى في تمثيل حالهم لو فُرض رجوعهم على أعقابهم بتمثيل آخر أدقّ، بقوله « كالذي استهوته الشياطين في الارض » ، وهو تمثيل بهيئة متخيّلة مبنيّة على اعتقاد المخاطبين في أحوال الممسُوسينَ. فالكاف في موضع الحال من الضمير في « نُردّ على أعقابنا »، أي حال كوننا مشْبهينَ للذي استهوته الشياطين فهذه الحال مؤكّدة لما في « نردّ على أعقابنا » من معنى التّمثيل بالمرتدّ على أعقابه.

والاستهواء استفعال، أي طلب هَوى المرء ومحبّتِه، أي استجلاب هَوى المرء الى شيء يحاوله المستجلِب. وقرّبه أبو علي الفارسي بمعنى همزة التعدية. فقال : استهواه بمعنى أهواه مثل استزلّ بمعنى أزلّ. ووقع في الكشّاف أنّه استفعال من هَوَى في الأرض إذا ذهب فيها، ولا يعرف هذا المعنى من كلام أئمّة اللغة ولم يذكره هو في الأساس مع كونه ذكر «كالذي استهوتـه الشياطين» ولم ينبّه على هذا مَن جاء بعده.

والعرب يقولون: استهوتـه الشياطين، إذا اختطفت الجنّ عقله فسيّرتْه كما تريد. وذلك قريب من قولهم : سَحَرتْه،وهم يعتقدون أنّ الغيلان هي سحرة الجنّ،وتسمّى السعالى أيضا، واحدتُها سَعْلاة، ويقولون أيضا : استهامته الجنّ إذا طلبت هُيامه بطاعتها.

وقوله « في الارض » متعلّق ب« استهوته»،لأنّه يتضمّن معنى ذهبت به وضلّ في الأرض. وذلك لأنّ الحالة التي تتوهّمها العرب استهواء الجنّ يصاحبها التوحّش وذهاب المجنون على وجهه في الارض راكبا رأسه لا ينتصح لأحد،كما وقع لكثير من

مجانينهم ومَن يزعمون أنّ الجنّ اختطفتهم .ومن أشهرهم عَمْرو بن عَدي الأيادي اللخمي ابن أخت جُذيمة بن مالك ملك الحيرة. وجوّز بعضهم أن يكون «في الارض» متعلّقا بـ«حَيْران»، وهو بعيد لعدم وجود مقتض لتقديم المعمول.

و«حَيْرانَ» حال من «الذي استهوتْه»،وهو وصف من الحَيْرة، وهي عدم الاهتداء الى السبيل. يقال : حَار يحَار إذ تاهَ في الارض فلم يعلم الطريق. وتطلق مجازا على التردّد في الأمر بحيث لا يعلم مخرجه، وانتصب « حيران » على الحال من « الذي ».

وجملة « له أصحاب » حال ثانية، أي له رفقة معه حين أصابه استهواء الجنّ. فجملة « يدعونه » صفة لـ«أصحاب» .

والدعاء : القول الدالّ على طلب عمل من المخاطب. والهدى : ضدّ الضلال. أي يدعونه الى ما فيه هدَاه. وإيثارُ لفظ «الهُدى» هنا لما فيه من المناسبة للحالة المشبَّهة. ففي هذا اللفظ تجريد للتمثيلية كقوله تعالى « فلمّا أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم » في سورة البقرة. ولذلك كان لتعقيبه بقوله « قل إنّ هدى الله هو الهدى » وقع بديع. وجوّز في الكشّاف أن يكون الهدى مستعارا للطريق المستقيم.

وجملة « ائتنا » بيان لـ« يدعونه الى الهدى » لأنّ الدعاء فيه معنى القول . فصحّ أن يبيّن بما يقولونه إذا دعَوه،ولكونها بيانا فُصلت عن التي قبلها،وإنّما احتاج الى بيان الدعاء الى الهدى لتمكين التمثيل من ذهن السامع،لأنّ المجنون لا يخاطب بصريح المقصد فلا يدعى الى الهدى بما يَفهم منه أنّه ضالّ لأنّ من خُلق المجانين العناد والمكابرة، فلذلك يدعونه بما يفهم منه رغبتُهم في صحبته ومحبتُهم إيّاه، فيقولون : ايتنا، حتّى إذا تمكّنوا منه أوثقوه وعادوا به الى بيته.

وقد شبّهت بهذا التمثيل العجيب حالة من فُرض ارتدادُه الى ضلالة الشرك بعد هدى الإسلام لدعوة المشركين إيّاه وتركه أصحابه المسلمين الذين يصدّونه عنه، بحَال الذي فسد عقله باستهواء من الشياطين والجنّ، فتاه في الارض بعد أن كان عاقلا عارفا بمسالكها،وترك رفقته العقلاء يدعونه الى موافقتهم، وهذا التركيب البديع

صالح للتفكيك بأن يشبّه كل جزء من أجزاء الهيئة المشبّهة بجزء من أجزاء الهيئة المشبّهه بها، بأن يشبه الارتداد بعد الإيمان بذهاب عقل المجنون، ويشبّه الكفر بالهُيام في الارض، ويشبّه المشركون الذين دعَوْهم الى الارتداد بالشياطين وتُشبّه دعوة الله الناس للإيمان ونزولُ الملائكة بوحيه بالأصحاب الذين يدعون الى الهدى.
وعلى هذا التفسير يكون «الذي» صادقا على غير معيّن، فهو بمنزلة المعرّف بلام الجنس.
وروي عن ابن عباس أنّ الآية نزلت في عبد الرحمان بن أبي بكر الصدّيق حين كان كافرا وكان أبوه وأمّه يدعوانه الى الإسلام فيأبى، وقد أسلم في صلح الحديبية وحسن إسلامه.

﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ [71] وَأَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ [72] وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [73]

جملة «قل إنّ هدى الله هو الهدى» مستأنفة استئنافَ تكرير لما أمِر أن يقوله للمشركين حين يدعون المسلمين الى الرجوع الى ما كانوا عليه في الجاهلية، وقد روي أنّهم قالوا للنبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ اعبُد آلهتنا زمنا ونعبُدُ إلهك زمنا. وكانوا في خلال ذلك يزعمون أنّ دينهم هدى فلذلك خوطبوا بصيغة القصر. وهي «إنّ هدى الله هو الهدى» فجيء بتعريف الجزأيْن، وضمير الفصل، وحرف التوكيد، فاجتمع في الجملة أربعة مؤكّدات، لأنّ القصر بمنزلة موكّديْن إذ ليس القصر إلاّ تأكيدا على تأكيد، وضمير الفصل تأكيد، و(إنّ) تأكيد، فكانت مقتضَى حال المشركين المنكرين أنّ الإسلام هدى.

وتعريف المسند إليه بالإضافة للدلالة على الهدى الوارد من عند الله تعالى، وهو الدين المُوصى به، وهو هنا الإسلام، بقرينة قوله «بعد إذْ هدانا الله». وقد وصف الإسلام بأنّه

«هُدى الله» في قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتّى تتّبع ملّتهم قل إنّ هدى الله هو الهدى » في سورة البقرة،أي القرآن هو الهدى لا كُتُبُهم.

وتعريف المسند بلام الجنس للدلالة على قصر جنس الهدى على دين الإسلام، كما هو الغالب في تعريف المسند بلام الجنس، وهو قصر إضافي لأنّ السياق لردّ دعوة المشركين إيّاهم الرجوع الى دينهم المتضمّنة اعتقادهم أنّه هدى، فالقصر للقلب إذ ليسوا على شيء من الهدى، فلا يكون قصر الهدى على هدى القرآن بمعنى الهدى الكامل، بخلاف ما في سورة البقرة.

وجملة « وأمِرْنا لِنُسْلِم » عطف على المقول. وهذا مقابل قوله « قل إنّي نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله »، وقوله « قل أندعو من دون الله » الآية.

واللام في « لِنُسْلِم » أصلها للتعليل وتنوسي منها معنى التعليل فصارت لمجرّد التأكيد. وهي اللام التي يكثر ورودها بعد مادّة الأمر ومادّة الإرادة. وسمّاها بعضهم لام أنْ –بفتح الهمزة وسكون النون– قال الزجّاج: العرب تقول: أمَرْتُك بأنْ تفعل وأمرتُك أن تفعل وأمرتك لِتفعل. فالباء للإلصاق، وإذا حذفوها فهي مقدّرة مع (أنْ). وأمّا أمرتك لتفعل، فاللام للتعليل، فقد أخبر بالعلّة التي لها وقع الأمر يعني وأغنت العلّة عن ذكر المعلّل.

وقيل: اللام بمعنى الباء، وقيل: زائدة، وعلى كلّ تقدير فـ(أنْ) مضمرة بعدها، أي لأجل أن نُسْلِمَ. والمعنى: وأمرنا بالإسلام، أي أمرنا أن أسلموا. وتقدّم الكلام على هذه اللام عند قوله تعالى « يريد الله ليُبيّن لكم » في سورة النساء.

واللام في قوله « لربّ العالمين » متعلّقة بـ« نسلم » لأنّه معنى تخلّص له قال « فقل أسلمت وجهي لله ». وقد تقدّم القول في معنى الإسلام عند قوله تعالى « إذ قال له ربّه أسْلِم قال أسلمت لربّ العالمين » في سورة البقرة.

وفي ذكر اسم الله تعالى بوصف الربوبية لجميع الخلق دون اسمه العَلَم إشارة الى تعليل الأمر وأحقّيّته.

وقوله « وأن أقيموا الصلاة » إنْ جُعلت (أنْ) فيه مصدرية على قول سيبويه، إذ يسوّغ دخول (أنْ) المصدرية على فِعل الأمر فتفيد الأمر والمصدرية معا لأنّ صيغة الأمر لم يؤت بها عبثا، فقول المعربين: إنَّه يتجرّد عن الأمرية، مرادهم به أنَّه تجرّد عن معنى فعل الأمـر الى معنى المصدرية فهو من عطف المفردات. وهو إمّا عطف على « لنسلم » بتقدير حرف جرّ محذوف قبل (أنْ) وهو الباء. وتقدير الحرف المحذوف يدلّ عليه معنى الكلام، وإمّا عطف على معنى «لنسلم» لأنَّه وقع في موقع بأن نسلم، كما تقدّم عن الزجّاج. فالتقدير: أمرنا بأن نسلم، ثم عطف عليه «وأن أقيموا» أي وأمـرنا بأن أقيموا، والعطف على معنى اللفظ وموقِعه استعمال عربي، كقوله تعالى « لولا أخرّْتَنِي الى أجل قريب فأصّدّقَ وأكُنْ » إذ المعنى إنْ تُؤخّرني أصّدّقْ وأكُنْ.

وإن جُعلت (أنْ) فيه تفسيرية فهو من عطف الجمل. فيقدّر قوله « أمرنا لنسلم» بأمِرْنا أن أسلموا لنُسلم « وأن أقيموا الصلاة »، أي لنقيم فيكون في الكلام احتباك.

وأظهر من هذا أن تكون (أنْ) تفسيرية. وهي تفسير لما دلّت عليه واوُ العطف من تقدير العامل المعطوف عليه، وهو « وأمرنا »، فإنّ « أمرنا » فيه معنى القول دون حروفه فناسب موقع (أنْ) التفسيرية.

وتقدّم معنى إقامة الصلاة في صدر سورة البقرة.

و«اتّقوه» عطف على « أقيموا » ويجري فيه ما قُرّر في قوله « وأن أقيموا ». والضمير المنصوب عائد الى «ربّ العالمين» وهو من الكلام الذي أمروا بمقتضاه بأن قال الله للمؤمنين: أسلموا لربّ العالمين وأقيموا الصلاة واتّقُوه. ويجوز أن يكون محكيا بالمعنى بأن قال الله : اتّقون، فحُكي بما يوافق كلام النبيء المأمور بأن يقوله بقوله تعالى « قل إنّ هدى الله هو الهدى »، كما في حكاية قول عيسى « ما قلتُ لهم إلاّ مَا أمَرتني به أن أعبدوا الله ربّي وربّكم ».

وجَمع قوله «واتّقوه» جميعَ أمور الدين، وتخصيصُ إقامة الصلاة بالذكر للاهتمام.

وجملة « وهو الذي إليه تُحشرون » إمّا عطف على جملة « اتَّقُوه » عطف الخبر على الإنشاء فتكون من جملة المقول المأمور به بقوله « قل إنّ هدى الله »، أي وقل لهم وهو الذي إليه تحشرون، أو عطف على «قل» فيكون من غير المقول. وفي هذا إثبات للحشر على منكريـه وتذكير به للمؤمنين به تحريضا على إقامة الصلاة والتقوى .

واشتملت جملة «وهو الذي إليه تحشرون » على عدّة مؤكّدات وهي : صيغة الحصر بتعريف الجزأين، وتقديم معمول « تحشرون » المفيد للتقوّي لأنّ المقصود تحقيق وقوع الحشر على من أنكره من المشركين وتحقيق الوعد والوعيد للمؤمنين، والحصر هنا حقيقي إذ هم لم ينكروا كون الحشر الى الله وإنّما أنكروا وقوع الحشر،فسلك في إثباته طريق الكناية بقصره على الله تعالى المستلزم وقوعه وأنّه لا يكون إلاّ الى الله،تعريضا بأنّ آلهتهم لا تغني عنهم شيئا.

وجملة « وهو الذي خلق السماوات » عطف على « وهو الذي اليه تحشرون »، والقصر حقيقي إذ ليس ثم ردّ اعتقاد لأنّ المشركين يعترفون بأنّ الله هو الخالق للأشياء التي في السماء والارض كما قدّمناه في أول السورة. فالمقصود الاستدلال بالقصر على أنّه هو المستحقّ للعبادة لأنّ الخلائق عبيده كقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون » .

والباء من قوله « بالحقّ » للملابسة، والمجرور متعلّق بـ« خلَق » أو في موضع الحال من الضمير .

والحقّ في الأصل مصدر (حقّ) إذا ثبت، ثم صار اسما للأمر الثابت الذي لا يُنكر من إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل مثل فلان عَدْل. والحقّ ضدّ الباطل. فالباطل اسم لضدّ ما يسمّى به الحقّ فيطلق الحقّ إطلاقا شائعا على الفعل أو القول الذي هو عَدل وإعطاء المستحقّ ما يستحقّه، وهو حينئذ مرادف العدل ويقابله الباطل فيرادفُ الجَور والظلم، ويطلق الحق على الفعل أو القول السديد الصالح البالغ حدّ الإتقان والصواب، ويرادف الحكمة والحقيقة، ويقابله الباطل فيرادف العبث

واللعبَ. والحقّ في هذه الآية بالمعنى الثاني، كما في قوله تعالى « ما خلقناهما إلاّ بالحقّ — بعد قوله — وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين » وكقوله «ويتـكفّرون في خلق السماوات والارض ربّنا ما خلقت هذا باطلا». فالله تعالى أخرج السماوات والارض وما فيهنّ من العدَم الى الوجود لِحكم عظيمة وأودع في جميع المخلوقات قُوى وخصائص تصدر بسببها الآثار المخلوقة هي لها ورتّبها على نُظم عجيبة تحفظ أنواعها وتُبرز ما خُلقت لأجله، وأعظمها خَلق الإنسان وخَلْق العقل فيه والعلم، وفي هذا تمهيد لإثبات الجزاء إذ لو أهملت أعمال المكلّفين لكان ذلك نقصانا من الحقّ الذي خُلقت السماوات والارض ملابِسة له، فعُقّب بقوله « ويوم يقول كن فيكون قوله الحقّ ».

وجملة « ويوم يقول كن فيـكون قوله الحقّ » معطوفة على التي قبلها لمناسبة ملابسة الحقّ لأفعاله تعالى فبُينت ملابسة الحقّ لأمره تعالى الدّال عليه «يقول».والمراد بـ« يومَ يقول كن » يوم البعث، لقوله بعده « يوم يُنفخ في الصور ».

وقد أشـكل نظم قوله « ويوم يقول كن فيـكون قوله الحقّ»،وذهب فيه المفسّرون طرائق. والوجه أنّ قوله «ويوم يقول كن فيكون » ظرف وقع خبره مقدّما للاهتمام به، والمبتدأ هو « قوله » ويكون « الحق » صفة للمبتدأ. وأصل التركيب : وقوله الحقّ يومَ يقول : كن فيكون. ونكتة الاهتمام بتقديم الظرف الردّ على المشركين المنكرين وقوع هذا التكوين بعد العدم.

ووصف القول بأنّه الحقّ للردّ على المشركين أيضا. وهذا القول هو عين المقول لِفعل « يقول كـن » ، وحُذف المقُول لـه « كن » لظهـوره من المقـام، أي يقـول لغير الموجود الكائن : كُن. وقوله « فيكون » اعتراض، أي يقول لمـّا أراد تكوينه (كن) فيوجد المقولُ له « كُن » عقـب أمر التكوين.

والمعنى أنّه أنشأ خلق السماوات والارض بالحقّ، وأنّه يعيد الخلق الذي بدأه بقول حقّ، فلا يخلو شيء من تكوينه الأول ولا من تكوينه الثاني عن الحقّ. ويتضمّن

أنّه قول مستقبل، وهو الخلق الثاني المقابل للخلق الأوّل، ولذلك أتي بكلمة « يوم » للإشارة الى أنَّه تكوين خاصّ مقدّر له يوم معيّن.

وفي قوله « قولُه الحقّ » صيغة قصر للمبالغة، أيْ هو الحقّ الكامل لأنّ أقوال غيره وإن كان فيها كثير من الحقّ فهي معرّضة للخطأ وما كان فيها غيرَ معرض للخطأ فهو من وحي الله أو من نعمته بالعقل والإصابة، فذلك اعتداد بأنّه راجع الى فضل الله. ونظير هذا قول النبيء ــصلى الله عليه وسلمــ في دعائه « قولك الحقّ ووعدك الحقّ »،

والمراد بالقول كلّ ما يدلّ على مراد الله تعالى وقضائه في يوم الحشر، وهو يوم يقول كن، من أمرِ تكوين، أو أمر ثواب، أو عقاب، أو خبر بما اكتسبه الناس من صالح الأعمال وأضدادها، فكلّ ذلك من قول الله في ذلك اليوم وهو حقّ. وخصّ من بين الأقوال أمرُ التكوين لما اقتضاه التقديم من تخصيصه بالذكر كما علمت.

وللمفسّرين في إعراب هذه الآية وإقامة المعنى من ذلك مسالك أخرى غير جارية على السبل الواضحة.

وقوله « وله الملك يوم ينفخ في الصور » جملة مستقلّة وانتظامها كانتظام جملة « ويوم يقول كن فيكون قوله الحقّ » إلاّ أنّ في تقديم المسند إليه على المسند قصر المسند اليه على المسند، أي المُلك مقصور على الكَون له لا لغيْره لردّ ما عسى أن يطمع فيه المشركون من مشاركة أصنامهم يومئذ في التصرّف والقضاء. والمقصود من هذا الظرف تهويل ذلك اليوم.

والنفخ في الصور مَثَل ضُرب للأمر التكويني بحياة الأموات الذي يعُمّ سائر الأموات، فيحيون به ويحضرون للحشر كما يحضر الجيش بنفخ الأبواق ودَقّ الطبول. والصّور: البُوق. وورد في الحديث: أن المَلَك الموكّل بنفخ الصور هو إسرافيل، ولا يعلم كنه هذا النفخ إلاّ الله تعالى. ويومُ النَّفخ في الصّور هو يومَ يقُول: كن فيكون، ولكنّه عبَّر عنه هنا بـ« يوم ينفخ في الصور » لإفادة هذا الحال العجيب، ولأنّ اليوم لمّا جعل

ظرفا للقول عُرّف بالإضافة الى جملة «يقول كن فيكون». ولمّا جعل اليوم ظرفا للمُلك ناسب أن يعرّف اليوم بما هو من شعار المُلك والجند.

وقد انتصب «يوم ينفخ» على الظرفية، والعامل فيه للاستقرار الذي في قوله «وله الملك». ويجوز أن يجعل بدلا من «يومَ يقول كُن فيكون». ويجعل «وله الملك» عطفا على «قوله الحقّ» على أنّ الجميع جملة واحدة.

وعن ابن عبّاس: الصور هنا جمع صُورة، أي ينفخ في صُوَر الموجودات.

ولما انتهى المقصود من الإخبار عن شؤون من شأن الله تعالى أتبع بصفات تشير الى المحاسبة على كلّ جليل ودقيق ظاهر وباطن بقوله «عالم الغيب والشهادة». وجاء أسلوب الكلام على طريقة حذف المخبَر عنه في مقام تَقَدُّم صفاته. فحذْف المسند اليه في مثله تبع لطريقة الاستعمال في تعقيب الأخبار بخبر أعظم منها يجعل فيه المخبر عنه مسندا اليه ويلتزم حذفه. وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى «مقامُ إبراهيم» في سورة آل عمران، فلذلك قال هنا «عالم الغيب» فحذف المسند إليه ثم لم يحذف المسند إليه في قوله «وهو الحكيم الخبير».

والغيب: ما هو غائب. وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب» في سورة البقرة، وعند قوله «وعنده مفاتح الغيب» في هذه السورة.

والشهادة: ضدّ الغيب، وهي الأمور التي يشاهدها الناس ويتوصّلون الى علمها يقال: شَهِد، بمعنى حضر، وضدّه غاب، ولا تخرج الموجودات عن الاتّصاف بهذين الوصفين، فكأنّه قيل: العالم بأحوال جميع الموجودات. والتعريف في «الغيب والشهادة» للاستغراق، أي عالم كلّ غيب وكلّ شهادة.

وقوله «وهو الحكيم الخبير» عطف على قوله «عالم الغيب».

وصفة «الحكيم» تجمع إتقان الصنع فتدلّ على عظم القدرة مع تعلّق العلم بالمصنوعات. وصفة «الخبير» تجمع العلم بالمعلومات ظاهرها وخفيّها. فكانت الصفتان

كالفذلكة لقوله « وهو الذي خلق السماوات والارض بالحقّ » ولقوله « عالم الغيب والشهادة ».

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيَ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ 74

عطف على الجمل السابقة التي أولاها « وكذّب به قومك وهو الحقّ » المشتملة على الحجج والمجادلة في شأن إثبات التوحيد وإبطال الشرك، فعُقّبت تلك الحجج بشاهد من أحوال الأنبياء بذكر مجادلة أول رسول أعلن التوحيد وناظر في إبطال الشرك بالحجّة الدامغة والمناظرة الساطعة، ولأنّها أعدل حجّة في تاريخ الدين إذ كانت مجادلة رسول لأبيه ولقومه، وكانت أكبر حجّة على المشركين من العرب بأنّ أباهم لم يكن مشركا ولا مُقِرّا للشرك في قومه، وأعظم حجّة للرسول — صلى الله عليه وسلّم — إذ جاءهم بالإقلاع عن الشرك.

والكلام في افتتاح القصّة بـ(إذْ) بتقدير اذْكُر تقدّم عند قوله تعالى « وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة » في سورة البقرة.

و«آزر» ظاهر الآية أنّه أبو إبراهيم. ولا شكّ أنّه عُرِف عند العرب أنّ أبا إبراهيم اسمُه آزر فإنّ العرب كانوا معتنين بذكر إبراهيم — عليه السلام — ونسبه وأبنائه. وليس من عادة القرآن التعرّض لذكر أسماء غير الأنبياء فما ذكر اسمه في هذه الآية إلاّ لقصد سنذكره. ولم يُذكر هذا الاسم في غير هذه الآية. والذي في كتب الإسرائيليّين أنّ اسم أبي إبراهيم (تارح) — بمثناة فوقية فألف فراء مفتوحة فحاء مهملة— . قال الزجاج: لا خلاف بين النسّابين في أنّ اسم أبي إبراهيم تارح. وتبعه محمد ابن الحسن الجويني الشافعي في تفسير النكت. وفي كلامهما نظر لأنّ الاختلاف المنفي إنّما هو في أنّ آزر اسم لأبي إبراهيم ولا يقتضي ذلك أنه ليس له اسم آخر بين قومه أو غيرهم أو في لغة أخرى غير لغة قومه. ومثل ذلك كثير. وقد قيل : إنّ (آزر) وصف.

قال الفخر : قيل معناه الهرم بلغة خوارزم، وهي الفارسية الأصلية. وقال ابن عطية عن الضحّاك: (آزر) الشيخ. وعن الضحّاك : أنّ اسم أبي إبراهيم بلغة الفرس (آزر). وقال ابن إسحاق ومقاتل والكلبي والضحّاك: اسم أبي إبراهيم تارح وآزر لقب له مثل يعقوب الملقب إسرائيل، وقال مجاهد: (آزر) اسم الصنم الذي كان يعبده أبو إبراهيم فلقّب به. وأظهر منه أن يقال : أنّه الصنم الذي كان أبو إبراهيم سادن بيتـه.

وعن سليمان التيـْمي والفرّاء: (آزر) كلمةُ سبّ في لغتهم بمعنى المعْوَجّ، أي عن طريق الخير. وهذا وهم لأنّه يقتضي وقوع لفظ غير عربي ليس بعلم ولا بمعرّب في القرآن. فإنّ المعرّب شرطه أن يكون لفظا غير علم نقله العرب الى لغتهم. وفي تفسير الفخر: أنّ من الوجوه أن يكون (آزر) عمّ إبراهيم وأطلق عليه اسم الأب لأنّ العمّ قد يقال له: أب. ونسب هذا الى محمد بن كعب القرظي. وهذا بعيد لا ينبغي المصير اليه فقد تكرّر في القرآن ذكر هذه المجادلة مع أبيه، فيبعد أن يكون المراد أنّه عمّه في تلك الآيات كلّها.

قال الفخر : وقالت الشيعة: لا يكون أحد من آباء رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — وأجداده كافرا. وأنكروا أنّ (آزر) أب لإبراهيم وإنّما كان عمّه. وأمّا أصحابنا فلم يلتزموا ذلك. قلت: هو كما قال الفخر من عدم التزام هذا وقد بيّنتُ في رسالة لي في طهارة نسب رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أنّ الكفر لا ينافي خلوص النسب النبوي خلوصا جبليّا لأنّ الخلوص المبحوث عنه هو الخلوص ممّا يتعيّر به في العادة. والذي يظهر لي أنّه: أنّ (تارح) لُقّب في بلد غربة بلقب (آزر) باسم البلد الذي جاء منه، ففي معجم ياقوت — آزر — بفتح الزاي وبالراء — ناحية بين سوق الأهواز ورامهرمز. وفي الفصل الحادي عشر من سفر التكوين من التوراة أنّ بلد تارح أبي إبراهيم هو (أور الكلدانيين). وفي معجم ياقوت (أور) — بضم الهمزة وسكون الواو — من أصقاع رامهرمز من خوزستان ». ولعلّه هو أور الكلدانيين أو جزء منه أضيف الى سكّانه. وفي سفر التكوين أنّ (تارح) خرج هو وابنه إبراهيم من بلده أور الكلدانيين قاصديْن أرض كنعان وأنهما مرّا في طريقهما ببلد (حاران) وأقاما هناك ومات تارح في

حاران. فلعلّ أهل حاران دعَوه آزر لأنّه جاء من صقع آزر. وفي الفصل الثاني عشر من سفر التكوين ما يدلّ على أنّ إبراهيم — عليه السلام — نُبِّىء في حاران في حياة أبيه.

ولم يرد في التوراة ذكر للمحاورة بين إبراهيم وأبيه ولا بينه وبين قومه.

ولذا فالأظهر أن يكون « آزر » في الآية منادى وأنّه مبني على الفتح. ويؤيد ذلك قراءة يعقوب « آزر » مضموما. ويؤيده أيضا ما روي : أنّ ابن عباس قرأه أإزر — بهمزتين أولاهما مفتوحة والثانية مكسورة —، وروي : عنه أنّه قرأه — بفتح الهمزتين — وبهذا يكون ذكر اسمه حكاية لخطاب إبراهيم إيّاه خطاب غلظة، فذلك مقتضي ذكر اسمه العلم.

وقرأ الجمهور « آزر » — بفتح الراء — وقرأه يعقوب — بضمّها —. واقتصر المفسّرون على جعله في قراءة — فتح الراء — بيانا من «أبيه»، وقد علمت أنّه لا مقتضي له.

والاستفهام في « أتتّخذ أصناما آلهة » استفهام إنكار وتوبيخ.

والظاهر أنّ المحكي في هذه الآية موقف من مواقف إبراهيم مع أبيه، وهو موقف غلظة، فيتعيّن أنّه كان عندما أظهر أبوه تصلّبا في الشّرك. وهو ما كان بعد أن قال له أبوه « لئن لم تنته لأرجمنّك » وهو غير الموقف الذي خاطبه فيه بقوله « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر » الآيات في سورة مريم.

و«تتّخذ» مضارع اتّخذ، وهو افتعال من الأخذ، فصيغة الافتعال فيه دالّة على التكلّف للمبالغة في تحصيل الفعل. قال أهل اللغة: قلبت الهمزة الأصلية تاء لقصد الإدغام تخفيفا وليّنوا الهمزة ثم اعتبروا التاء كالأصلية فربما قالوا : تخذ بمعنى اتّخذ، وقد قرىء بالوجهين قوله تعالى «لو شئت لا تّخذت عليه أجرا— و— لتَخَذْت عليه أجرا» فأصل فعل اتّخذ أن يتعدّى الى مفعول واحد وكان أصل المفعول الثاني حالا، وقد وعدنا عند قوله تعالى « قالوا أتتّخذنا هزؤا » في سورة البقرة بأن نبيّن استعمال (اتّخذ) وتعديته في هذه السورة. ومعنى تتّخذ هنا تصطفي وتختار ؛ فالمراد أتعبد أصناما.

وفي فعل « تتّخذ » إشعار بأنّ ذلك شيء مصطنع مفتعل وأنّ الأصنام ليست أهلا للإلهية. وفي ذلك تعريض بسخافة عقله أن يجعل إلهه شيئا هو صنعه.

والاصنام جمع صنم، والصنم الصورة التي تمثّل شكل إنسان أو حيوان، والظاهر أنّ اعتبار كونه معبودا داخل في مفهوم اسم صنم كما تظافرت عليه كلمات أهل اللغة فلا يطلق على كلّ صورة، وفي شفاء الغليل: أنّ صنم مُعرّب عن (شَمَن)، وهو الوثن، أي مع قلب في بعض حروفه، ولم يذكر اللغة المعرّب منها، وعلى اعتبار كون العبادة داخلة في مفهوم الاسم يكون قوله « أصناما » مفعول « تتّخذ » على أنّ تتّخذ متعدّ الى مفعول واحد على أصل استعماله ومحلّ الإنكار هو المفعول، أي « أصناما »، ويكون قوله « آلهة » حالا من « أصناما » مؤكّدة لمعنى صاحب الحال، أو بدلا من « أصناما ». وهذا الذي يناسب تنكير « أصناما » لانّه لو كان مفعولا أوّل لـ« تتّخذ » لكان معرّفا لأنّ أصله المبتدأ. وعلى احتمال أنّ الصنم اسم للصورة سواء عبدت أم لم تعبد يكون قوله « آلهة » مفعولا ثانيا لـ« تتّخذ » على أنّ « تتّخذ » مضمّن معنى تجعل وتصيّر، أي أتجعل صورا آلهة لك كقوله « أتعبدون ما تنحتون ».

وقد تضمّن ما حكي من كلام إبراهيم لأبيه أنّه أنكر عليه شيئين : أحدهما جعله الصور آلهة مع أنّها ظاهرة الانحطاط عن صفة الإلهية، وثانيهما تعدّد الآلهة ولذلك جُعل مفعولا « تتّخذ » جَمْعَيْن، ولم يُقل : أتتّخذ الصنم إلها.

وجملة « إنّي أراك وقومك في ضلال » مبيِّنَة للإنكار في جملة « أتتّخذ أصناما آلهة ». وأكّد الإخبار بحرف التأكيد لما يتضمّنه ذلك الإخبار من كون ضلالهم بيّنا، وذلك ممّا ينكره المخاطب؛ ولأنّ المخاطب لـمّا لم يكن قد سمع الإنكارَ عليه في اعتقاده قبل ذلك يحسب نفسه على هدى ولا يحسب أنّ أحدا ينكر عليه ما هو فيه، ويظن أنّ إنكار ابنه عليه لا يبلغ به الى حدّ أن يراه وقومه في ضلال مبين. فقد يتأوّله بأنّه رام منه ما هو أولى.

والرؤية يجوز أن تكون بصرية قصد منها في كلام إبراهيم أنّ ضلال أبيه وقومه صار كالشيء المشاهَد لوضوحه في أحوال تقرّباتهم للأصنام من الحجارة فهي حالة مشاهد ما فيها من الضلال. وعليه فقوله « في ضلال مبين » في موضع الحال. ويجوز كون الرؤية علمية ، وقوله « في ضلال مبين » في موضع المفعول الثاني.

وفائدة عطف « وقومك » على ضمير المخاطب مع العلم بأنّ رؤيته أباه في ضلال يقتضي أن يرى مماثليه في ضلال أيضا لأنّ المقام مقام صراحة لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام ولينبئه من أول وهلة على أنّ موافقة جمع عظيم إياه على ضلاله لا تعضّد دينه ولا تشكّك من ينكر عليه ما هو فيه.

و« مبين » اسم فاعل من أبان بمعنى بان، أي ظاهر.

ووصف الضلال بـ« مبين » نداء على قوة فساد عقولهم حيث لم يتفطّنوا لضلالهم مع أنّه كالمشاهد المرئي.

ومباشرتُه إيّاه بهذا القول الغليظ كانت في بعض مجادلاته لأبيه بعد أن تقدّم له بالدعوة بالرفق، كما حكى الله عنه في موضع آخر «يا أبَتِ لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يُبصر ولا يغني عنك شيئا يا أبت إنّي قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتّبعني أهْدِك صراطا سويّا ــ الى قوله ــ سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنّه كان بي حفيّا ». فلما رأى تصميمه على الكفر سلك معه الغلظة استقصاء لأساليب الموعظة لعلّ بعضها أن يكون أنجع في نفس أبيه من بعض فإنّ للنفوس مسالك ولمجال أنظارها ميادين متفاوتة، ولذلك قال الله تعالى لرسوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ « ادْعُ الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن »، وقال له في موضع آخر « واغلُظْ عليهم ». فحكى الله تعالى عن إبراهيم في هذه الآية بعض مواقفه مع أبيه وليس في ذلك ما ينافي البرُور به لأنّ المجاهرة بالحقّ دون سبّ ولا اعتداء لا تنافي البرور. ولم يزل العلماء يخطّئون أساتذتهم وأئمّتهم وآباءهم في المسائل العلمية بدون تنقيص. وقد قال أرسطاليس في اعتراض على أفلاطون : أفلاطون صديق والحقّ صديق لكن الحقّ أصدق.

على أنّ مراتب برّ الوالدين متفاوتة في الشرائع. وقد قال أبناء يعقوب « تالله إنّك لفي ضلالك القديم ».

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ 75

عطف على جملة « قال إبراهيم لأبيه آزرَ أتتّخذ أصناما آلهة ». فالمعنى وإذ نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض إراءة لا إراءة أوضح منها في جنسها والإشارة بقوله « وكذلك » الى الإراء المأخوذ من قوله « نُري إبراهيم » أي مثل ذلك الإراء العجيب نُري إبراهيم ملكوت السماوات والارض. وهذا على طريقة قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا ». وقد تقدّم بيانه في سورة البقرة، فاسم الإشارة في مثل هذا الاستعمال يلازم الإفراد والتذكير لأنّه جرى مجرى المثل.

وقوله « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والارض » إشارة إلى حجّة مستنبطة من دلالة أحوال الموجودات على وجود صانعها.

والرؤية هنا مستعملة للانكشاف والمعرفة، فالإراءة بمعنى الكشف والتعريف، فتشمل المبصرات والمعقولات المستدلّ بجميعها على الحق وهي إراءة إلهام وتوفيق، كما في قوله تعالى « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض»، فإبراهيم — عليه السلام — ابتُدىء في أوّل أمره بالإلهام الى الحقّ كما ابتدىء رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — بالرؤيا الصادقة. ويجوز أن يكون المراد بالإراءة العلم بطريق الوحي. وقد حصلت هذه الإراءة في الماضي فحكاها القرآن بصيغة المضارع لاستحضار تلك الإراءة العجيبة كما في قوله تعالى « الله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا ».

والملكوت اتّفق أئمّة اللغة على أنّه مصدر كالرَّغَبُوت والرَّحَمُوت والرَّهَبُوت والجَبَرُوت. وقالوا : إنّ الواو والتاء فيه للمبالغة. وظاهره أنّ معناه المِلك — بكسر الميم — لأنّ مصدر مَلك المِلك — بكسر الميم — ولمّا كان فيه زيادة تفيد المبالغة كان معناه المِلك القوي الشديد. ولذلك فسّره الزمخشري بالربوبية والإلهية.

وفي اللسان : مَلْكُ اللهِ وملكوته سلطانُـه ولفلان ملكوت العراق، أي سلطانه ومُلكه. وهذا يقتضي أنّـه مرادف للمُلك ــ بضمّ الميم ــ وفي طبعـة اللسان في بولاق رُقمت على ميـم مُـلكه ضمـّة.

وفي الإتقان عن عكرمة وابن عبّاس : أنّ الملكوت كلمة نَبَطيـّة. فيظهر أنّ صيغة (فعلوت) في جميع الموارد التي وردت فيها أنّها من الصيغ الدخيلة في اللغة العربية، وأنّها في النبطيّة دالّـة على المبالغة، فنقلها العرب الى لغتهم لِما فيها من خصوصية القوّة. ويستخلص من هذا أنّ الملكوت يطلق مصدرا للمبالغة في المِلك، وأنّ المُلك (بالضمّ) لما كان مِلكا (بالكسر) عظيما يطلق عليه أيضا المَلَكُوت.

فأمّا في هذه الآيـة فهو مجاز على كلا الإطلاقيـن لأنّه من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، وهو المملوك، كالخَلق على المخلوق، إمّا من المِلك ــ بكسر الميم ــ أو من المُلك ــ بضمّها ــ .

وإضافة ملكوت السماوات والارض على معنى (في). والمعنى ما يشمله المُلك أو المِلك، والمُراد مُلك الله. والمعنى نكشف لإبراهيـم دلائل مخلوقـاتنـا أو عظمة سلطاننـا كشفا يطلعه على حقائقها ومعرفـة أن لا خالق ولا متصرّف فيما كشفنا لـه سوانـا.

وعُطِف قوله « وليَـكون من الموقنين » على قوله « وكذلك » لأنّ « وكذلك » أفـاد كـون المشبّه بـه تعليمـا فائقا. ففهـم منه أنّ المشبّه به علّـة لأمـر مهمّ هو من جنس المشبّه به. فالتقدير : وكذلك نُري إبراهيـم ملكوت السماوات والارض إراء تبصير وفهم ليَعْلم علما على وفق لذلك التفهيم، وهو العلم الكامل وليكون من الموقنين. وقد تقدّم بيان هذا عند تفسير قوله تعالى « وكذلك نصرّف الآيات ولتستبين سبيل المجرمين » في هذه السورة.

والموقن هو العالم علما لا يقبل الشكّ، وهوالإيقـان. والمراد الإيقان في معرفة الله تعالى وصفاته. وقوله « وليكون من الموقنين » أبلغ من أن يقال : وليكون موقنا كما تقدّم عند قوله تعالى « قد ضللت إذن وما أنا من المهتدين » في هذه السورة.

﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّالِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٧٩ ﴾

« فلمّا جنّ » تفريع على قوله « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والارض » بقرينة قوله « رأى كوكبا » فإنّ الكوكب من ملكوت السماوات، وقوله في المعطوف عليه « نُري إبراهيم ملكوت السماوات والارض ». فهذه الرؤية الخاصّة التي اهتدى بها الى طريق عجيب في إبكات لقومه مُلجئ إيّاهم للاعتراف بفساد معتقدهم، هي فرع من تلك الإراءة التي عمّت ملكوت السماوات والارض، لأنّ العطف بالفاء يستدعي مزيد الاتّصال بين المعطوف والمعطوف عليه لما في معنى الفاء من التفريع والتسبّب، ولذلك نعُدّ جعل الزمخشري « فلما جنّ » عطفا على قال « إبراهيم لأبيه »، وجعْله ما بينهما اعتراضا، غيرَ رشيق.

وقوله « جَنّ عليه الليل » أي أظلم الليل إظلاما على إبراهيم، أي كان إبراهيم محوطا بظلمة الليل، وهو يقتضي أنّه كان تحت السّماء ولم يكن في بيت.

ويؤخذ من قوله بعده « قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون » أنّه كان سائرا مع فريق من قومه يُشاهدون الكواكب، وقد كان قوم إبراهيم صابئين يعبدون الكواكب ويصوّرون لها أصناما. وتلك ديانة الكلدانيين قوم إبراهيم.

يقال : جَنَّه الليل، أي أخفاه، وجَنان الليل – بفتح الجيم –، وجنُّه: ستره الأشياء المرئية بظلامه الشديد. يقال : جنَّه الليل، وهو الاصل. ويقال : جَنّ عليه الليل، وهذا يقصد به المبالغة في الستر بالظلمة حتَّى صارت كأنَّها غطاء، ومع ذلك لم يسمع في كلامهم جنّ اللَّيل قاصرا بمعنى أظلم.

وظاهر قوله « رأى كوكبا » أنَّه حصلت له رؤية الكواكب عَرَضا من غير قصد للتأمّل وإلاّ فإنّ الأفق في الليل مملوء كواكبَ، وأنّ الكواكب كان حين رآه واضحا في السماء مشرقا بنوره، وذلك أنور ما يكون في وسط السماء. فالظاهر أنَّه رأى كوكبا من بينها شديد الضوء. فعن زيد بن علي أنّ الكوكب هو الزهرة. وعن السدّي أنَّه المشتري. ويجوز أن يكون نَظَر الكواكب فرأى كوكبا فيكون في الكلام إيجاز حذف مثل « أنِ اضربْ بعصاك البحر فانفلق »، أي فضرب فانفلق. وجملة « رأى كوكبا » جواب « لمَّا ». والكوكب : النجم.

وجملة «قال هذا ربِّي» مستأنفة استئنافا بيانيا جوابا لسؤال ينشأ عن مضمون جملة « رأى كوكبا » وهو أن يسأل سائل : فماذا كان عندما رآه، فيكون قوله « قال هذا ربِّي » جوابا لذلك.

واسم الإشارة هنا لقصد تمييز الكوكب من بين الكواكب ولكنْ إجراؤه على نظيريه في قوله حين رأى القمر وحين رأى الشمس « هذا ربِّي – هذا ربِّي » يعيّن أنْ يكون القصد الاصلي منه هو الكناية بالإشارة عن كون المشار إليه أمرا مطلوبا مبحوثا عنه فإذا عُثر عليه أشير إليه، وذلك كالإشارة في قوله تعالى « لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث »، وقوله « قالت فذلكنّ الذي لمتنّني فيه » ولم يقل فهو الذي لمتنني. ولعلّ منه قوله « هذه بضاعتُنا رُدّت الينا » إذ لم يقتصروا على « بضاعتُنا ردّت إلينا ». وفي صحيح البخاري قال الأحنف بن قيس « ذَهَبْتُ لانْصُرَ هذا الرجل » (يعني عليّ بن أبي طالب) ولم يتقدّم له ذكر، لأنّ عليّا وشأنه هو الجاري في خواطر الناس أيام صفّين، وسيأتي قوله تعالى « فإن يكفر بها هؤلاء » يعني كفَّار قريش، وفي حديث سؤال القبر « فيقال له ما علمك

بهذا الرجل » (يعني الرسول ــ صلى الله عليه وسلّم ــ)، وهذا من الأغراض الداعية للتعريف باسم الإشارة التي أهلمها علماء البلاغة فيصحّ هنا أن يجعل مستعملا في معنييه الصريح والـكناية.

وتعريف الجزأين مفيد للقصر لأنّه لم يقل : هذا ربّ. فدلّ على أنّ إبراهيم عليه السلام أراد استدراج قومه فابتدأ بإظهار أنّه لا يَرى تعدّد الآلهة ليصل بهم الى التوحيد واستبقى واحدا من معبوداتهم ففرض استحقاقه الإلهيـة كيلا ينفروا من الإصغاء الى استـدلالـه.

وظاهر قولـه « قال » إنّه خاطب بذلك غيره، لأنّ القول حقيقته الـكلام، وإنّما يساق الـكلام الى مخاطب.

ولذلك كانت حقيقة القـول هي ظاهر الآية من لفظها ومن ترتيب نظمها إذْ رُتّب قوله « فلما جنّ » على قولـه « وكذلك نري إبْراهيم ملكوت السماوات والارض » وقوله « وليكون من الموقنين » ورتّب ذلك كلّه على قوله « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتّخذ أصناما آلهة » الآية، ولقوله تعالى « قال هذا ربّي » وإنّما يقوله لمخاطب، ولقوله عقب ذلك « يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون »، ولأنّه اقتصر على إبطال كون الـكواكب آلهةواستدلّ به على براءته ممّا يشركون مع أنّه لا يلزم من بطلان إلهية الـكواكب بطلان إلهية أجرام أخرى لولا أنّ ذلك هو مدّعى قومه ؛ فدلّ ذلك كلّه على أنّ إبراهيم ــ عليه السلام ــ قال ذلك على سبيل المجادلة لقومه وإرخاء العنان لهم ليصلوا الى تلقّي الحجّة ولا ينفـروا من أول وهلة فيكون قد جمع جمعا من قومه وأراد الاستدلال عليهم.

وقوله «هذا ربّي» أي خالقي ومدبّري فهو مستحقّ عبادتي. قاله على سبيل الفرض جريا على معتقد قومه ليصل بهم الى نقض اعتقادهم فأظهر أنّه موافق لهم ليهشّوا الى ذلك ثم يكُرّ عليهم بالإبطال إظهارا للإنصاف وطلب الحقّ. ولا يريبك في هذا أنّ صدور ما ظـاهره كُفر على لسانه ــ عليه السلام ــ لأنّه لمّا رأى أنّه ذلك طريق الى إرشاد قومه وإنقاذهم من الـكفر، واجتهد فرآه أرجى للقبول عندهم ساغ له التصريح به لقصد الوصول الى الحقّ وهو لا يعتقده، ولا يزيد قولُه هذا قومَه كفرا، كالذي يُـكره على أن

يقول كلمة الكفر وقلبُه مطمئنّ بالإيمان. فإنّه إذا جاز ذلك لحفظ نفس واحدة وإنقاذها من الهلاك كان جوازه لإنقاذ فريق من النّاس من الهلاك في الدنيا والآخرة أولى. وقد يكون فعل ذلك بإذن من الله تعالى بالوحي.

وعلى هذا فالآية تقتضي أنّ قومه يعبدون الكواكب وأنّهم على دين الصابئة وقد كان ذلك الدين شائعا في بلدان الكلدان التي نشأ فيها إبراهيم – عليه السلام – وأنّ الأصنام التي كانوا يعبدونها أرادوا بها أنّها صور للكواكب وتماثيلُ لها على حسب تخيّلاتهم وأساطيرهم مثلما كان عليه اليونان القدماء، ويحتمل أنّهم عبدوا الكواكب وعبدوا صورا أخرى على أنّها دون الكواكب كما كان اليونان يقسمون المعبودات الى آلهة وأنصاف آلهة. على أنّ الصابئة يعتقدون أنّ للكواكب روحانيات تخدمها.

وأفل النجم أفولا غاب، والأفول خاصّ بغياب النيّرات السماوية، يقال : أفلّ النجم وأفَلَتْ الشمس، وهو المغيب الذي يكون بغروب الكوكب وراء الأفق بسبب الدورة اليومية للكرة الأرضية، فلا يقال : أفَلَتْ الشمس أو أفَل النجم إذا احتجب بسحاب.

وقوله « لا أحبّ » الحبّ فيه بمعنى الرضى والإرادة، أي لا أرضى بالآفِل إلهـا، أولا أريد الآفل إلـها. وقد علم أنّ متعلّق المحبّة هو إرادته إلـها له بقوله «هذا ربّي». وإطلاق المحبّة على الإرادة شائع في الكلام، كقوله تعالى «فيه رجال يحبّون أن يتطهّروا ». وقدّره في الكشّاف بحذف مضاف ، أي لا أحبّ عبادة الآفلين.

وجاء بـ« الآفلين » بصيغة جمع المذكور العقلاء المختصّ بالعقلاء بناء على اعتقاد قومه أنّ الكواكب عاقلة متصرّفة في الأكوان، ولا يكون الموجود معبودا إلاّ وهو عالم.

ووجه الاستدلال بالأفول على عدم استحقاق الإلهية أنّ الأفول مغيب وابتعاد عن الناس، وشأن الإله أن يكون دائم المراقبة لتدبير عباده فلمّا أفلّ النجم كان في حالة أفوله محجوبا عن الاطّلاع على النّاس، وقد بنَى هذا الاستدلال على ما هو شائع عند القوم من كون أفول النجم مغيبا عن هذا العالم، يعني أنّ ما يغيب لا يستحقّ أنْ يُتّخذ إلها

لأنَّه لا يغني عن عباده فيما يحتاجونه حين مغيبه. وليس الاستدلال منظورا فيه الى التغيّر لأنّ قومه لم يكونوا يعلمون الملازمة بين التغيّر وانتفاء صفة الإلهية، ولأنّ الأفول ليس بتغيّر في ذات الكوكب بل هو عرَض للأبصار المشاهدة له،أمّا الكوكب فهو باق في فلكه ونظامه يغيب ويعود الى الظهور وقوم إبراهيم يعلمون ذلك فلا يكون ذلك مقنعا لهم.

ولأجل هذا احتجّ بحالة الأفول دون حالة البزوغ فإنّ البزوغ وإن كان طرأ بعد أفول لكنْ الأفول السابقُ غيرُ مشاهد لهم فكان الأفول أخصر في الاحتجاج من أن يقول : إنّ هذا البازغ كان من قَبلُ آفِلا.

وقوله « فلمّا رأى القمر بازغا » الخ عطف على جملة محذوفة دلّ عليها الكلام. والتقدير : فطلع القمر فلمّا رآه بازغا، فحذفت الجملة للإيجاز وهو يقتضي أنّ القمر طلع بعد أفول الكوكب، ولعلّه اختار لمحاجّة قومه الوقت الذي يغرب فيه الكوكب ويطلع القمر بقرب ذلك، وأنّه كان آخر اللّيل ليعقبهما طلوع الشمس. وأظهِر اسمُ «القمر» لأنّه حذف معاد الضمير.

والبازغ : الشارق في ابتداء شروقه، والبُزُوغ ابتداء الشروق.

وقوله « هذا ربّي » أفاد بتعريف الجزأين أنّه أكثر ضوءا من الكوكب فإذا كان استحقاق الإلهية بسبب النّور فالذي هو أشدّ نورا أولى بها من الأضعف. واسم الإشارة مستعمل في معناه الكنائي خاصّة وهو كون المشار اليه مطلوبا مبحوثا عنه كما تقدّم آنفا.

وقوله « فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين » قصد به تنبيه قومه للنظر في معرفة الربّ الحقّ وأنّه واحد، وأنّ الكوكب والقمر كليهما لا يستحقّان ذلك مع أنّه عرّض في كلامه بأنّ له ربّا يهديه وهم لا ينكرون عليه ذلك لأنّهم قائلون بعدّة أرباب. وفي هذا تهيئة لنفوس قومه لما عزم عليه من التصريح بأنّ له ربّا غير الكواكب. ثم عرّض بقومه أنّهم ضالّون وهيّأهم قبل المصارحة للعلم بأنّهم ضالّون، لأنّ قوله « لأكوننّ من القوم الضالّين » يُدخِل على

نفوسهم الشكّ في معتقدهم أن يكون ضلالا، ولأجل هذا التعريض لم يقل: لأكوننّ ضالاّ، وقال «لأكوننّ من القوم الضالّين» ليشير الى أنّ في النّاس قوما ضالّين، يعني قومه.

وإنّما تريّث الى أفول القمر فاستدلّ به على انتفاء إلهيته ولم ينفها عنه بمجرّد رؤيته بازغا مع أنّ أفوله محقّق بحسب المعتاد لأنّه أراد أن يقيم الاستدلال على أساس المشاهدة على ما هو المعروف في العقول لأنّ المشاهدة أقوى.

وقوله « فلمّا رأى الشمس بازغة » أي في الصباح بعد أن أفل القمر، وذلك في إحدى الليالي التي يغرب فيها القمر قبيل طلوع الشمس لأنّ الظاهر أنّ هذا الاستدلال كلّه وقع في مجلس واحد.

وقوله للشمس « هذا ربّي » باسم إشارة المذكّر مع أنّ الشمس تجري مجرى المؤنّث لأنّه اعتبرها ربّا، فروعي في الإشارة معنى الخبر، فكأنّه قال : هذا الجرْم الذي تدعونه الشمس تبيّن أنّه هو ربّي.

وجملة « هذا أكبر » جارية مجرى العلّة لجملة « هذا ربّي » المقتضية نقض ربوبية الكوكب والقمر وحصر الرّبوبيّة في الشمس ونفيها عن الكوكب والقمر، ولذلك حذف المُفضّل عليه لظهوره، أي هو أكبر منهما، يعني أن الأكبر الأكثر إضاءة أولى باستحقاق الإلهيـة.

وقوله « قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون » ، إقناع لهم بأنْ لا يحاولوا موافقته إيّاهم على ضلالهم لأنّه لما انتفى استحقاق الإلهية عن أعظم الكواكب التي عبدوها فقد انتفى عمّا دونها بالأحرى.

والبريء فعيل بمعنى فاعِل من برِىءَ — بكسر الرّاء لاغير — يَبرَأ — بفتح الرّاء لا غير — بمعنى تفصّى وتنزّه ونفَى المخالطة بينه وبين المجرور بـ(مِن). ومنه « أنّ الله بريء من المشركين — فبرّأهُ الله ممّا قالُوا — وما أبرّىء نفسي ». فمعنى قوله « بريء » هنا أنّه لا صلة بينه وبين ما يشركون. والصلة في هذا المقام هي العبادة إن كان ما يشركون مرادا بـه الأصنام، أو هي التلبّس والاتّباع إن كان ما يشركون بمعنى الشرك.

والأظهر أنّ (ما) في قوله « ما تشركون » موصولة وأنّ العائد محذوف لأجل الفاصلة، أي ما تشركون به، كما سيأتي في قوله « ولا أخاف ما تشركون به » لأنّ الغالب في فعل البراءة أن يتعلّق بالذوات، ولئلاّ يتكرّر مع قوله بعده « وما أنا من المشركين ». ويجوز أن تكون (ما) مصدرية، أي من إشراككم، أي لا أتقلّده.

وتسميته عبادتهم الأصنام إشراكا لأنّ قومه كانوا يعترفون بالله ويشركون معه في الإلهية غيره كما كان إشراك العرب وهو ظاهر آي القرآن حيث ورد فيها الاحتجاج عليهم بخالق السماوات والارض، وهو المناسب لضرب المثل لمشركي العرب بشأن إبراهيم وقومه، ولقوله الآتي « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ».

وجملة « إنّي وجّهْتُ وَجْهِيَ » بمنزلة بدل الاشتمال من جملة « إنّي بريء ممّا تشركون، لأنّ البراءة من الإشراك تشتمل على توجيه الوجه الى الله، وهو إفراده بالعبادة. والوجه في قوله « وجهي » حقيقة. و« وجّهت » مشتقّ من الجهة والوجهة، أي صرفته الى جهة، أي جعلت كذا جهة له يقصدها. يقال : وجّهه فتوجّه الى كذا إذا ذهب اليه . ويقال للمكان المقصود وجهة – بكسر الواو – ، وكأنّهم صاغوه على زنة الهيئة من الوَجه لأنّ القاصد الى مكان يقصده من نحو وجهه، وفعلوه على زنة الفعلة – بكسر الفاء – لأنّ قاصد المكان بوجهه تَحْصُل هيئة في وجهه وهي هيئة العزم وتحديقُ النظر. فمعنى «وجّهت وجهي» صرفتُه وأدرته. وهذا تمثيل: شبّهت حالة إعراضه عن الأصنام وقصده الى إفراد الله تعالى بالعبادة بمن استقبل بوجهه شيئا وقصده وانصرف عن غيره.

وأتي بالموصول في قوله « للذي فطر السماوات والارض » ليومئ الى علّة توجّهه الى عبادته، لأنّ الكواكب من موجودات السماء، والأصنامَ من موجودات الارض فهي مفطورة لله تعالى.

وفعل (وجّه) يتعدّى الى المكان المقصود بإلى، وقد يتعدّى باللام إذا أريد أنّه انصرف لأجل ذلك الشيء، فيحسن ذلك إذا كان الشيء المقصود مراعى إرضاؤه

وطاعته كما تقول : توجّهت للحبيب،ولذلك اختير تعدّيه هنا باللام، لأنّ في هذا التوجّه إرضاء وطاعة.

وفَطَر : خلَق، وأصل الفَطْر الشقّ. يقال فطر فطورا إذا شقّ قال تعالى «فارجع البصر هل ترى من فُطُور » أي اختلال، شُبّه الخلْق بصناعة الجلد ونحوه، فإنّ الصانع يشقّ الشيء قبل أن يصنعه، وهذا كما يقال : الفتق والفلْق، فأطلق الفَطر على إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة تؤهّل للفعل.

و« حنيفا » حال من ضمير المتكلّم في « وجهتُ ».وتقدّم بيان ذلك عند قوله تعالى « قل بل ملّة إبراهيم حنيفا » » في سورة البقرة.

وجملة « وما أنا من المشركين » عطف على الحال، نفَى عن نفسه أن يكون متّصلا بالمشركين وفي عدادهم.

فلما تبرّأ من أصنامهم تبرّأ من القوم، وقد جمعهما أيضا في سورة الممتحنة إذ قال « إنّا بُرَآء منكم ومما تعبدون من دون الله ».

وأفادت جملة « وما أنا من المشركين » تأكيدا لجملة «إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفا»، وإنّما عطفت لأنّها قصد منها التبرّيء من أن يكون من المشركين.

وهذا قد جرينا فيه على أنّ قول إبراهيم لمّا رأى النيّرات « هذا ربّي » هو مناظرة لقومه واستدراج لهم، وأنّه كان موقنا بنفي إلهيتها، وهو المناسب لصفة النبوءة أن يكون أوحي إليه ببطلان الإشراك وبالحجج التي احتجّ بها على قومه. ومن المفسّرين من قال : إنّ كلامه ذلك كان نظرا واستدلالا في نفسه لقوله « لئن لم يهدني ربّي »، فإنّه يُشعر بأنّه في ضلال لأنّه طلب هداية بصيغة الاستقبال أي لأجل أداة الشرط، وليس هذا بمتعيّن لأنّه قد يقوله لتنبيه قومه الى أنّ لهم ربّا بيده الهداية، كما بيّنّاه في موضعه، فيكون كلامه مستعملا في التعريض. على أنّه قد يكون أيضا مرادا به الدوام على الهداية والزيادة فيها، على أنّه قد يكون أراد الهداية الى إقامة الحجّة حتّى لا يتغلّب عليه قومه.

فإذا بنينا على أنّ ذلك كان استدلالا في نفسه قبل الجزم بالتوحيد فإنّ ذلك كان بإلهام من الله تعالى، فيكون قوله « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » معناه نريه ما فيها من الدلائل على وجود الصانع ووحدانيته قبل أن نُوحي إليه، ويكون قوله « رأى كوكبا » بمعنى نظر في السماء فرأى هذا الكوكب ولم يكن نظر في ذلك من قبل، ويكون قوله « قال هذا ربّي » قولا في نفسه على نحو ما يتحدّث به المفكّر في نفسه، وهو حديث النفس، كقول النابغة في كلب صيد :

قالتْ له النفس إنّي لا أرى طمعا … وإنّ مولاك لم يسلَمْ ولم يَصد

وقول العَجّاج في ثور وحشي :

ثم انثنى وقال في التفكير … إنّ الحياة اليوم في الكُرور

وقوله « هذا ربّي – وقوله – لا أحبّ الآفلين – وقوله – لئن لم يهدني ربّي » كلّ ذلك مستعمل في حقائقه من الاعتقاد الحقيقي. وقوله « قال يا قوم » هو ابتداء خطابه لقومه بعد أن ظهر الحقّ له فأعلن بمخالفته قومه حينئذ.

﴿وَحَاجَّهُۥ قَوْمُهُۥ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ 80

لمّا أعلن إبراهيم – عليه السلام – معتقَدَه لقومه أخذوا في محاجّته، فجملة « وحاجّه » عطف على جملة « إنّي وجّهتُ وجهي للذي فطر السماوات والأرض ».

وعطفت الجملة بالواو دون الفاء لتكون مستقلّة بالإخبار بمضمونها مع أنّ تفرّع مضمونها على ما قبلها معلوم من سياق الكلام.

والمحاجّـة مفاعلة متصرّفة من الحُجّة، وهي الدّليل المؤيّد للدعوى. ولا يعرف لهذه المفاعلة فعْل مجرّد بمعنى استدلّ بحجّة، وإنّما المعروف فِعْل حَجّ إذا غَلَب في الحُجّـة، فإن كانت احتجاجا من الجانبين فهي حقيقة وهو الأصل، وإن كانت من جانب واحد باعتبار أنّ محاول الغَلَب في الحجّة لا بدّ أن يتلقّى من خصمه ما يرُدّ احتجاجه فتحصل المحاولة من الجانبين، فبذلك الاعتبار أطلق على الاحتجاج محاجّـة، أو المفاعلة فيه للمبالغة. والأَوْلى حملها هنا على الحقيقة بأن يكون المعنى حصول محاجّـة بينهم وبين إبراهيم.

وذكر الشيخ ابن عرفه في درس تفسيره : أنّ صيغة المفاعلة تقتضي أنّ المجعول فيها فاعلا هو البادىء بالمحاجّة، وأنّ بعض العلماء استشكل قوله تعالى في سورة البقرة « ألم تر الى الذي حاجّ إبراهيمَ في ربّه » حيث قال « إذ قال إبراهيم ربّي الذي يحيي ويميت». فبدأ بكلام إبراهيم وهو مفعول الفعل وأجاب بأنّ إبراهيم بدأ بالمقاولة ونمروذ بدأ المحاجّة. ولم يذكر أئمّة اللّغة هذا القيد في استعمال صيغة المفاعلة. ويجوز أن يكون المراد هنا أنّهم سلكوا معه طريق الحجّة على صحّة دينهم أو على إبطال معتقده وهو يسمع،فجعل سماعه كلامهم بمنزلة جواب منه فأطلق على ذلك كلمة المحاجّة.وأبهم احتجاجهم هنا إذ لا يتعلّق به غرض لأنّ الغرض هو الاعتبار بثبات إبراهيم على الحقّ.وحذف متعلّق « حاجّه » لدلالة المقام، ودلالة ما بعده عليه من قوله « أتحاجّوني في الله » الآيات.

وقد ذكرت حججهم في مواضع من القرآن، منها قوله في سورة الانبياء « إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين — الى قوله — وأنا على ذلكم من الشاهدين »، وقوله في سورة الشعراء « قال هل يَسْمعونكم إذْ تدعون أو ينفعونكم أو يضُرّون » الآيات، وفي سورة الصافات « إذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون أئفكا آلهة دون الله تريدون — الى قوله — فجعلناهم الأسفلين » وكلّها محاجّة حقيقيّة، ويدخل في المحاجّة ما ليس

بحجّة ولـكنّه ممّا يرونـه حججـا بأن خـوّفُوه غضب آلهتهم، كما يدلّ عليه قولـه « ولا أخـاف ما تشركون به » الآيـة. والتقدير : وحاجّه قومه فقالوا : كيت وكيت.

وجملة « قال أتحاجّوني في الله » جوابُ محاجّتهم، ولذلك فصلت، على طريقة المحاورات كما قدّمناه في قوله تعالى « وإذ قـال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة » في سورة البقرة، فـإن كانت المحاجّة على حقيقة المفاعلة فقوله « أتحاجّوني » غلق لباب المجادلة وختْم لها، وإن كانت المحاجّة مستعملـة في الاحتجاج فقوله « أتحاجّوني » جواب لمحاجّتهم، فيكون كقوله تعالى « فـإن حاجّوك فقل أسلمتُ وجهي لله ».

والاستفهام إنكـار عليهم وتأييس من رجوعه الى معتقدهم.

و(في) للظرفية المجازيـة متعلّقة بـ« تحاجّوني » ودخولها على اسم الجلالـة على تقدير مضاف، لأنّ المحاجّة لا تكون في الذّوات، فتعيّن تقدير ما يصلح له المقام وهو صفات الله الدّالّة على أنّه واحد، أي في توحيد الله وهذا كقولـه تعالى « يُجَادلُنا في قـوم لُوط » أي في استئصالهم.

وجملة « وقد هدان » حال مؤكّدة للإنكار، أي لا جدوى لمحاجّتكم إيّاي بعد أن هداني الله الى الحقّ، وشأن الحال المؤكّدة للإنكـار أن يكون اتّصاف صاحبها بها معروفـا عند المخاطب. فالظاهر أنّ إبـراهيم نزّلهم في خطابه منزلةَ من يعلم أنّ الله هَداه كناية على ظهور دلائـل الهدايـة.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر « أتحاجّوني » ــ بنون واحدة خفيفة ــ وأصله أتحاجّونني ــ بنونين ــ فحذفت إحداهما للتخفيف، والمحذوفة هي الثانيّة التي هي نون الوقـاية على مختـار أبي علي الفارسي. قال : لأنّ الأولى نون الإعراب وأمّا الثّانية فهي موطّئة لياء المتكلّم فيجوز حذفها تخفيفا، كما قالوا : ليْتِي في ليْتَنِي. وذهب سيبويه أنّ المحذوفة هي الأولى لأنّ الثانيّة جلبت لتحمّل الـكسرة المناسبة للياء ونون الرفع لا تكون مكسورة، وأيّاما كان فهذا الحذف مستعمل لقصد التخفيف.

وعن أبي عمرو بن العلاء : أنّ هذه القراءة لحن، فإن صحّ ذلك عنه فهو مخطىء في زعمه، أو أخْطأ من عزاه إليه. وقرأه البقية — بتشديد النّون — لإدغام نون الرفع في نـون الوقاية لقصد التخفيف أيضا، ولذلك تمدّ الواو لتكون المدّة فاصلة بين التقاء الساكنين، لأنّ المدّة خفـّة وهذا الالتقاءُ هو الذي يدعونه التقاء الساكنين على حَدّه.

وحذفت يـاء المتكلّم في قوله « وقد هدانِ » للتخفيف وصلا ووقفـا في قراءة نـافع من رواية قالون، وفي الوقف فقط في قراءة بعض العشرة. وقد تقدّم في قولـه تعالى « أجيب دعوة الداعي إذا دَعَانِ ».

وقـوله « ولا أخاف ما تشركون بـه » معطوف على « أتحاجّوني » فتكون إخبارا، أو على جملة « وقد هَدَانِ » فتكون تأكيدا للإنكار. وتأكيدُ الإنكـار بها أظهـر منـه لقوله « وقد هدانِ » لأنّ عدم خوفه من آلهتهم قد ظهرت دلائلـه عليه. فقومُـه إمّا عالمون بـه أو منزّلون منزلـة العالم، كما تقدّم في قوله « وقد هدَانِ »، وهو يؤذن بأنّهم حاجّوه في التّوحيد وخوّفوه بطش آلهتهم ومسّهم إيّاه بسـوء، إذ لا مناسبة بين إنكار محاجّتهم إيّاه وبين نفي خوفـه من آلهتهم، ولا بين هدى الله إيّـاه وبين نفي خوفـه آلهتهم، فتعيّن أنّهم خوّفوه مكر آلهتهم. ونظير ذلك ما حكاه الله عن قوم هود « إنْ نقـول إلاّ اعتراك بعضُ آلهتنا بسوء ».

و(ما) من قولـه « ما تشركون به » موصولة ماصْدقها آلهتهم التي جعلوها شركاء لله في الإلهيّة.

والضمير في قولـه « بـه » يجـوز أن يكون عائدا على اسم الجلالـة فتكون البـاء لتعديـة فعـل « تشركون »،وأن يكون عائدا الى (ما) الموصولة فتكون البـاء سببيـة، أي الأصنام التي بسببهـا أشـركتم.

وقولـه « إلاّ أن يشـاء ربّي شيئا » استثناء ممّا قبلـه وقد جعله ابن عطيـة استثناء منقطعا بمعنى لـكنْ. وهو ظاهر كلام الطبري، وهو الأظهـر فـإنّه لمّا نفى أن يكون يخاف إضـرار آلهتهـم وكان ذلك قد يتوهّم منه السّامعون أنّه لا يخاف شيئا

استدرك عليه بما دلّ عليه الاستثناءُ المنقطع، أي لكن أخاف مشيئة ربّي شيئا ممّا أخافه، فذلك أخافُه. وفي هذا الاستدراك زيادة نكاية لقومه إذ كان لا يخاف آلهتهم في حين أنّه يخشى ربّه المستحقّ للخشية إن كان قومه لا يعترفون بربّ غير آلهتهم على أحد الاحتمالين المتقدّمين.

وجعل الزمخشري ومتابعوه الاستثناء متّصلا مفرّغا عن مستثنى منه محذوف دلّ عليه الكلام، فقدّره الزمخشري من أوقات، أي لاأخاف ما تشركون به أبدا، لأنّ الفعل المضارع المنفي يتعلّق بالمستقبل على وجه عموم الأزمنة لأنّه كالنّكرة المنفية، أي إلاّ وقت مشيئة ربّي شيئا أخافه من شركائكم، أي بأنْ يسلّط ربّي بعضها عليّ فذلك من قدرة ربّي بواسطتها لا من قدرتها عليّ. وجوّز أبو البقاء أن يكون المستثنى منه أحوالا عامّة، أي إلاّ حالَ مشيئة ربّي شيئا أخافه منها.

وجملة « وسع ربّي كلّ شيء علما » استئناف بياني لأنّه قد يختلج في نفوسهم : كيف يشاء ربّك شيئا تخافه وأنت تزعم أنّك قائم بمرضاته ومؤيّد لدينه فما هذا إلاّ شكّ في أمرك، فلذلك فُصلت، أي إنّما لم آمن إرادة الله بي ضُرًّا وإن كنت عبده وناصر دينه لأنّه أعلم بحكمة إلحاق الضرّ. أو النفع بمن يشاء من عباده. وهذا مقام أدب مع الله تعالى « فلا يأمن مكر الله إلاّ القوم الخاسرون ».

وجملة « أفلا تتذكّرون » معطوفة على جملة « أتحاجّوني في الله وقد هدانِ ».

وقُدّمت همزة الاستفهام على فاء العطف.

والاستفهام إنكار لعدم تذكّرهم مع وضوح دلائل التذكّر. والمراد التذكّر في صفات آلهتهم المنافية لمقام الإلهية، وفي صفات الإله الحقّ التي دلّت عليها مصنوعاته.

﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم

بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿81﴾

عُطفت جملة «وكيف أخاف» على جملة « ولا أخاف ما تشركون به » ليبيّن لهم أنّ عدم خوفه من آلهتهم أقلّ عجبا من عدم خوفهم من الله تعالى، وهذا يؤذن بأنّ قومه كانوا يعرفون الله وأنّهم أشركوا معه في الإلهية غيره فلذلك احتجّ عليهم بأنّهم أشركوا بربّهم المعترَف به دون أن يُنَزِّل عليهم سلطانا بذلك.

و« كيف » استفهام إنكاري، لأنّهم دعَوه إلى أن يخاف بأس الآلهة فأنكر هو عليهم ذلك وقلب عليهم الحجّة، فأنكر عليهم أنّهم لم يخافوا الله حين أشركوا به غيره بدون دليل نصبه لهم فجَمَعَت (كيف) الإنكارَ على الأمرين.

قالوا وفي قوله « ولا تخافون أنّكم أشركتم » يجوز أن تكون عاطفة على جملة « أخاف ما أشركتم » فيدخل كلتاهما في حكم الإنكار، فخوفُه من آلهتهم مُنكر، وعدم خوفهم من الله منكر.

ويجوز أن تكون الواو للحال فيكون محلّ الإنكار هو دعوتَهم إيّاه الى الخوف من آلهتهم في حال إعراضهم عن الخوف ممّن هو أعظم سلطانا وأشدّ بطشا، فتفيد (كيف) مع الإنكار معنى التعجيب على نحو قوله تعالى « أتأمرون النّاس بالبرّ وتنسون أنفسكم ». ولا يقتضي ذلك أنّ تخويفهم إيّاه من أصنامهم لا ينكَر عليهمَ إلاّ في حال إعراضهم عن الخوف من الله لأنّ المقصود على هذا إنكار تحميق ومقابلة حال بحال، لا بيان ما هو منكر وما ليس بمنكر، بقرينة قوله في آخره « فأي الفريقين أحقّ بالأمن ». وهذا الوجه أبلغ.

و« ومَا أشركتُم » موصولة والعائد محذوف، أي ما أشركتُم به. حذف لدلالة قوله « ولا أخاف ما تشركون به » عليه، والموصول في محلّ المفعول (به)، لـ«ما أشركتم».

وفي قوله «أنّكم أشركتم» حُذفت (من) المتعلّقة بـ«تخافون» لاطّراد حذف الجارّ مع (أنّ)، أي من إشراككم، ولم يقل : ولا تخافون الله، لأنّ القوم كانوا يعرفون الله ويخافونه ولكنّهم لم يخافوا الإشراك به. «وما لم ينزّل به عليكم سلطانا» موصول مع صلته مفعول «أنّكم أشركتم».

ومعنى «لم يُنزّل به عليكم» لم يخبركم بإلهية الاصنام التي عبدتموها ولم يأمركم بعبادتها خبرًا تعلمون أنّه من عنده فلذلك استعار لذلك الخبر التنزيلَ تشبيها لعظم قدره بالرفعة، ولبلوغه الى من هم دون المخبِر، بنزول الشيء العالي الى أسفلَ منه.

والسلطان: الحجّة لأنّها تتسلّط على نفس المخاصم، أي لم يأتكم خبر منه تجعلونه حجّة على صحّة عبادتكم الاصنام.

والفاء في قوله «فأي الفريقين» تفريع على الإنكار، والتعجيب فرّع عليهما استفهاما ملجئا الى الاعتراف بأنّهم أوْلى بالخوف من الله من إبراهيم من آلهتهم. والاستفهام بـ«أيّ» للتقرير بأنّ فريقه هو وحده أحقّ بالأمن.

والفريق : الطائفة الكثيرة من النّاس المتميّزة عن غيرها بشيء يجمعها من نسب أو مكان أو غيرهما، مشتقّ من فرّق إذا ميّز. والفِرْقة أقلّ من الفريق، وأراد بالفريقين هنا قومه ونفسه، فأطلق على نفسه الفريق تغليبا، أو أراد نفسه ومن تبعه إن كان له أتباع ساعتئذ، قال تعالى «فآمن له لوط»، أو أراد من سيوجد من أتباع ملّته، كما يناسب قوله «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم».

والتعريف في «الأمن» للجنس، وهو ضدّ الخوف. وجملة «إن كنتم تعلمون مستأنفة ابتدائية، وجواب شرطها محذوف دلّ عليه الاستفهام، تقديره : فأجيبوني، وفيه استحثاث على الجواب.

﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ 82

هذه الجملة من حكاية كلام إبراهيم على ما ذهب إليه جمهور المفسّرين فيكون

جوابا منه عن قـوله « فأيّ الفريقين أحقّ بالأمـن ». تولّى جوابَ استفهامه بنفسـه ولـم ينتظر جـوابهم لـكون الجواب ممًّا لايسع المسؤول إلاّ أن يجيب بمثله، وهو تبكيت لهم. قـال ابن عبَّاس : كما يسأل العالم ويُجيبُ نفسه بنفسه، أي بقوله (فإن قلتَ قُلتُ)٠ وقد تقدّمت نظائـره في هـذه السورة.

وقيل : ليس ذلك من حكاية كلام إبراهيم، وقد انتهى قول إبراهيم عند قولـه « إن كنتم تعلمـون » بـل هو كلام مستأنف من الله تعالى لابتداء حكم، فتكـون الجملـة مستأنفـة استئنـافا ابتدائيـا تصديقـا لقول إبراهيـم.

وقيل : هو حكـاية لـكلام صدر من قـوم إبراهيم جوابا عن سؤال إبراهيـم « فـأيّ الفريقين أحقّ بالأمـن ». ولا يصحّ لأنّ الشـأن في ذلك أن يقال : قـال الذين آمنـوا الخ، ولأنَّه لوكـان من قول قـومه لمـا استمـرّ بهم الضلال والمكابرة الى حدّ أن ألقَوا إبراهيم في النّار.

وحذف متعلّق فعل « آمنـوا » لظهوره من الـكلام السـابق. والتقدير : الذين آمنـوا بالله.

وحقيقة « يلبسوا » يخلطوا، وهو هنا مجاز في العمل بشيئين متشابهين في وقت واحد. شبّـه بخلط الاجسام كما في قولـه « ولاتلبسوا الحقّ بالباطل ».

والظّـلم : الاعتداء على حقّ صاحب حقّ، والمراد به هنا إشراك غير الله مع الله في اعتقـاد الإلهيـة وفي العبادة، قال تعالى « إنّ الشّرك لظلم عظيـم » لأنَّه أكبر الاعتداء، إذ هو اعتداء على المستحقّ المطلق العظيم، لأنّ من حقّه أن يفرد بالعبادة اعتمادا وعملا وقولا لأنّ ذلك حقّه على مخلوقاته. ففي الحديث « حقّ العبـاد عـلى الله أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئا ». وقد ورد تفسير الظلـم في هذه الآية بالشرك. في الحديث الصحيح عن عبد الله بن مسعود « لمّا نزلت الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلـم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » شَقّ ذلك على المسلمين وقالوا : أيّنـا لم يظلـم نفسه. فقال لهم رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — : ليس كما تَظُنّون إنّما هو كما قـال لقمان لابنه : إنّ الشرك لظلم عظيم » اه. وذلك أنّ الشرك جمع بين

الاعترا ف لله بالإلهية والاعتراف لغيره بالربوبيّة أيضا. ولمّا كان الاعتراف لغيره ظلمـا كان إيمانهم بالله مخلوطا بظلم وهو إيمانهم بغيره، وحمله على هذا المعنى هو الملائـم لاستعـارة اسم الخلط لهذا المعنى لأنّ الإيمان بالله وإشراكَ غيره في ذلك كلاهما من جنس واحد وهو اعتقاد الربوبيّة فهما متماثلان، وذلك أظهر في وجه الشبه، لأنّ شأن الاجسـام المتماثلـة أن يكـون اختلاطهـا أشـدّ فإنّ التّشابُه أقـوى أحوال التّشبيه عند أهـل البيـان. والمعنى الذين آمنوا بالله ولم يشركوا به غيره في العبادة.

وحمّل الزمخشري الظلـم على ما يشمـل المعاصي، لأنّ المعصيـة ظلـم للنّفس كما في قوله تعالى « فلا تظلمـوا فيهـنّ أنفسكـم » تـأويـلا للآيـة على أصول الاعتزال لأنّ العـاصي غير آمن من الخلود في النّار فهـو مساو للكافـر في ذلك عندهم، مع أنّه جعَل قوله « الذين آمنوا ولـم يلبسوا » الى آخـره من كلام إبراهيم، وهو إن كان محكيّـا من كلام إبراهيـم لا يصحّ تفسير الظلـم منه بالمعصيـة إذ لم يكن إبراهيم حينئذ داعيا إلاّ للتّوحيد ولم تكن لـه بعدُ شريعـة، وإن كان غيـر محكي من كلامـه فـلا يناسب تفسيـره فيه بالمعصيـة، لأنّ تعقيب كلام إبراهيـم بـه مقصود منه تأييد قوله وتبيينُه، فـالحقّ أنّ الآيـة غيـر محتاجـة للتّأويـل على أصولهم نظـرا لهذا الذي ذكـرنـاه.

والإشـارة بقوله « أولئك لهم الأمـن » للتنبيـه على أنّ المسند اليـه جدير بالمسنـد من أجـل ما تقدّم من أوصاف المسند اليـه وهذا كقوله « أولئك على هدى من ربّهم ».

وقـوله « لهم الأمْن » أشارت اللاّم الى أنّ الأمن مختصّ بهم وثابت، وهو أبلـغ من أن يُقـال : آمنـون. والمراد الأمن من عذاب الدنيـا بالاستئصال ونحـوه وما عُذّبت به الأمـم الجاحدة، ومن عذاب الآخـرة إذ لم يكن مطلوبـا منهم حينئذ إلاّ التّـوحيـد.

والتّعريف في «الأمن» تعريف الجنس، وهو الأمن المتقدّم ذكره، لأنّه جنس واحد، وليس التّعريف تعريف العهد حتّى يجيء فيه قولهم : إنّ المعرفـة إذا أعيدت معرفة فالثّانيـة عين الاولى إذ لا يحتمل هنـا غير ذلك.

وقـوله « وهم مهتدون » معطوف على قوله « لهم الأمـن » عطفَ جزء جملة على الجملـة التي هي في حكم المفـرد، فيكون « مهتدون » خبرا ثانيا عن اسم الإشارة عُطف عليه بالـواو على إحدى الطريقتين في الأخبـار المتكرّرة.

والضمير للفصل ليفيد قصر المسند على المسند اليه، أي الاهتداء مقصور على الذين آمنوا ولم يلبِسوا إيمانهم بظلـم دون غيـرهم، أي أنّ غيرهم ليسوا بمهتدين، على طريقة قوله تعالى « وأولئك هم المفلحون » وقوله « أو لم يعلموا أنّ الله هو يقبل التّوبة عن عباده ». وفيه إشارة إلى أنّ المخبَر عنهم لمّا نَبذوا الشّرك فقد اهتدوا.

ويجـوز أن يكـون قـوله « وهـم مهتدون » جملـة، بأنْ يكـونَ ضمير الجمع مبتدأ و« مهتدون » خبره، والجملة معطوفة على جملة « أولئك لهم الأمـن »، فيكون خبرا ثانيًا عن اسم الموصول، ويكون ذكـر ضمير الجمـع لأجل حُسن العطف لأنّـه لمّا كان المعطوف عليـه جملـة اسميّة لم يحسن أن يعطف عليه مفرد في معنى الفعل، إذ لا يحسن أن يقـال: أولئك لهم الامـن ومهتدون ؛ فصيغ المعطوف في صورة الجملـة. وحينئـذ فالضمير لا يفيـد اختصاصا إذ لم يؤت بـه للفصل، وهـذا النظم نظيـر قـوله تعالى « لـه الملك ولـه الحمـد وهو على كلّ شيء قديـر» وقـوله تعـالى « لـه ملك السماوات والارض يحيي ويميت وهو على كلّ شيء قدير» على اعتبار « وهو على كلّ شيء قديـر » عطفـا على « له مُلك السماوات والارض » ومـا بينهما حـال، وهذا من محسّنـات الوصل كمـا عُرف في البلاغـة، وهو من بدائع نظم الكلام العـربي.

﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَـا ءَاتَيْنَـٰهَـا إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَـٰتٍ مَن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ 83

عطف على جملة « وحاجّه قومه ». «وتلك» إشارة إلى جميع ما تكلّم به إبراهيم في محاجّـة قومه، وأتي باسـم إشـارة المؤنّث لأنّ المشـار إليه حجـّة فأخبر عنـه بحجـّة فلمّا لم يكـن ثمّة مشـار اليـه محسوس تعيّن أن يعتبر في الإشارة لفظ الخبر لا غيـر، كقوله تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ».

وإضافة الحجّة الى اسم الجلالة للتّنويه بشأنها وصحّتها.

و« آتيناها » في موضع الحال من اسم الإشارة أو من الخبر.

وحقيقة الإيتاء الإعطاء، فحقّه أن يتعدّى الى الذّوات، ويكون بمناولة اليد الى اليد. قال تعالى « وآتى المال على حبّه ذوي القربى »، ولذلك يقال : اليدُ العليا هي المعطية واليد السّفلى هي المعطاة. ويستعمل مجازا شائعا في تعليم العلوم وإفادة الآداب الصالحة وتخويلها وتعيينها لأحد دون مناولة يد سواء كانت الامور الممنوحة ذواتا أم معانيَ. يقال : آتاه الله مالا، ويقال : آتاه الخليفة إمارة « وآتاه الله المُلك ــ وآتيناه الحكمة ». فإيتاء الحجّة إلهامُه إيّاها وإلقاءُ ما يعبّر عنها في نفسه. وهو فضل من الله على إبراهيم إذ نصره على مناظريه.

و(على) للاستعلاء المجازي، وهو تشبيه الغالب بالمستعلي المتمكّن من المغلوب، وهي متعلّقة « بحجّتنا » خلافا لمن منعه. يقال : هذا حجّة عليك وشاهد عليك، أي أي تلك حجّتنا على قومه أقحمناهم بها بواسطة إبراهيم، ويجوز أن يتعلّق بـ« آتيناها » لما يتضمّنه الإيتاء من معنى النصر.

وجملة « نرفع درجات من نشاء » حال من ضمير الرفع في « آتيناها » أو مستأنفة لبيان أنّ مثل هذا الإيتاء تفضيل للمؤتَى وتكرمة له.

ورفع الدّرجات تمثيل لتفضيل الشأن، شبّهت حالة المفضّل على غيره بحال المرتقي في سُلّم إذا ارتفع من درجة إلى درجة ، وفي جميعها رفع ، وكلّ أجزاء هذا التمثيل صالح لاعتبار تفريق التّشبيه ، فالتّفضيل يُشبه الرّفع ، والفضائل المتفاوته تشبه الدّرجات ، ووجه الشّبه عِزّة حصول ذلك لغالب النّاس .

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وأبو جعفر، بإضافة « درجات » إلى «مَنْ». فإضافة الدرجات إلى اسم الموصول باعتبار ملابسة المرتقي في الدرجة لها لأنّها إنّما تضاف إليه إذا كان مرتقيا عليها ،

والإتيان بصيغة الجمع في « درجات » باعتبار صلاحيّة « من نشاء » لأفراد كثيرين متفاوتين في الرفعة ، ودلّ فعل المشيئة على أنّ التفاضل بينهم بكثرة موجبات التّفضيل ، أوالجمعُ باعتبار أنّ المفضّل الواحد يتفاوت حاله في تزايد موجبات فضله. وقرأه البقية – بتنوين « درجات » –، فيكون تمييزا لنسبة الرفع باعتبار كون الرفع مجازا في التفضيل . والدرجات مجازا في الفضائل المتفاوتة .

ودلّ قوله « مَن نشاء » على أنّ هذا التّكريم لا يكون لكلّ أحد لأنّه لو كان حاصلا لكلّ النّاس لم يحصل الرفع ولا التفضيل .

وجملة « إنّ ربّك حكيم عليم » مستأنفة استئنافا بيانيا، لأنّ قوله « نرفع درجات من نشاء » يثير سؤالا ، يقول : لماذا يرفع بعض النّاس دون بعض، فأجيب بأنّ الله يعلم مستحقّ ذلك ومقدار استحقاقه ويخلق ذلك على حسب تعلّق علمه . فحكيم بمعنى محكم ، أي متّقن للخلق والتّقدير .

وقدم « حكيم » على « عليم » لأنّ هذا التّفضيل مَظهر للحكمة ثمّ عقّب بـ « عليم » ليشير إلى أنّ ذلك الإحكام جار على وفق العلم .

﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ 84 وَزَكَرِيَّآءَ وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ 85 وَإِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ 86 وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ 87 ﴾

جملة « ووهبنا » عطف على جملة « آتيناها » لأنّ مضمونها تكرمة وتفضيل . وموقع هذه الجملة وإن كانت معطوفة هو موقع التذييل للجمل المقصود منها إبطال الشرك وإقامةُ الحجج على فساده وعلى أنّ الصالحين كلّهم كانوا على خلافه .

والوَهْب والهِبة : إعطاء شيء بلا عوض، وهو هنا مجاز في التّفضّل والتّيسير .

ومعنى هبة يعقوب لإبراهيم أنّه وُلد لابنه إسحاق في حياة إبراهيم وكبر وتزوّج في حياته فكان قرّة عين لإبراهيم .

وقد مضت ترجمة إبراهيم – عليه السلام – عند قوله تعالى « وإذْ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات » . وترجمةُ إسحاق ، ويعقوب ، عند قوله تعالى « وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب » وقوله » وإله آبائك إبراهيمَ وإسماعيل وإسحاق » كلّ ذلك في سورة البقرة .

وقوله « كلاّ هدينا » اعتراض، أي كلّ هؤلاء هديناهم يعني إبراهيم وإسحاق ويعقوب، فحذف المضاف إليه لظهوره وعوض عنه التّنوين في « كلّ » تنوينَ عوض عن المضاف إليه كما هو المختار.

وفائدة ذكر هديهما التّنويه بإسحاق ويعقوب، وأنّهما نبيئان نالا هدى الله كهَدْيه إبراهيم، وفيه أيضا إبطال للشرك، ودمغ لقريش ومشركي العرب، وتسفيه لهم بإثبات أنّ الصالحين المشهورين كانوا على ضدّ معتقدهم، كما سيصرّح به في قوله « ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » .

وجملة « ونوحا هدينا من قبل » عطف على الاعتراض ، أي وهدينا نوحا من قبلهم. وهذا استطراد بذكر بعض من أنعم الله عليهم بالهدى ، وإشارة إلى أنّ الهدى هو الاصل ، ومن أعظم الهدى التّوحيد كما علمت .

وانتصب « نـوحا » على أنّه مفعول مقدّم على « هـدينـا » لـلاهتمـام ، و « من قبـل » حـال من « نوحا » . وفائدة ذكر هذا الحـال التّنبيه على أنّ الهـداية متـأصّلـة في أصول إبراهيـم وإسحـاق ويعقـوب .

وبُني « قبل » على الضمّ، على مـا هـو المعـروف في (قبلُ) وأخـواتٍ غيرِ من حـذف مـا يضاف إليـه قبلُ وينـوى معنـاه دون لفظـه .

وتقـدمت تـرجمـة نـوح عنـد قـولـه تعـالى « إنّ الله اصطفى آدم ونـوحا » في سورة آل عمـران .

وقـولـه « مـن ذرّيتـه » حـال مـن داوود، و « داود » مفعـول (هـدينـا) محذوفا. وفـائـدة هـذا الحال التّنـويه بهـؤلاء المعـدودين بشـرف أصلهـم وبأصل فضلهم، والتّنـويـه بإبـراهيـم أو بنـوح بفضائـل ذرّيّتـه .

والضمير المضاف إليـه عـائـد إلى نـوح لا إلى إبـراهيـم لأنّ نـوحـا أقـرب مـذكـور، ولأنّ لـوطا من ذرّية نـوح، وليس من ذرية إبـراهيـم حسبمـا جـاء في كتـاب التّوراة . ويجـوز أن يـكـون لـوط عـومـل معاملـة ذرّيّة إبـراهيـم لشدّة اتّصالـه بـه؛ كـمـا يجـوز أن يجعـل ذكـر اسمه بعـد انتهـاء أسمـاء من هـم من ذرّيّة إبـراهيـم منصوبـا على المـدح بتقـدير فعـلٍ لا على العـطـف .

وداود تقـدّم شيء من تـرجمتـه عنـد قـولـه تعـالى « وقَتَل داودُ جـالـوتَ » في سورة البقـرة . ونكمّلهـا هـنـا بـأنّه داود بن يِسّي من سبط يهوذا من بنـي إسرائيل. ولـد بقـريـة بيت لحـم سنة 1085 قبـل المسيـح ، وتوفّي في أورشليم سنـة 1015. وكـان في شبـابـه راعيـا لغنـم أبيـه. ولـه معـرفـة بالنغَم والعـزف والـرمـي بـالمقلاع . فأوحى الله إلى (شمـويل) نبيء بنـي إسـرائيـل أنْ يبـارك داودَ بن يسّي، ويمسحـه بـالـزيـت المقـدّس ليـكـون ملـكـا على بنـي إسـرائيل، على حسب تقـالـيد بنـي إسـرائيـل إنبـاء بـأنّه سيصير ملـكـا على إسرائيـل بعـد مـوت (شاول) الـذي غضب الله عـليـه . فلمّا مسحـه (شمـويـل) في قـريـة بيت لحـم دُون أن يعلـم أحـد

خطر لشاول، وكان مريضا، أن يتّخذ من يضرب له بالعود عندما يعتاده المرض، فصادف أن اختاروا له داود فألحقه بأهل مجلسه ليسمع أنغامه . ولما حارب جنُدُ (شاول) الكنعانيين كما تقدّم في سورة البقرة ، كان النصر للإسرائيليين بسبب داود إذ رمى البطل الفلسطيني (جالوت) بمقلاعه بين عينيه فصرعه وقطع رأسه ، فلذلك صاهرهُ (شاولُ) بابنته (ميكال) ، ثم أنّ (شاول) تغيّر على داود، فخرج داود إلى بلاد الفلسطينيين وجمع جماعة تحت قيادته ، ولما قُتل (شاول) سنة 1055 بايعت طائفة من الجند الإسرائيلي في فلسطين داودَ ملكا عليهم. وجعل مقرّ ملكه (حَبْرُون)، وبعد سبع سنين قُتل ملك إسرائيل الذي خلف شاولَ فبايعت الإسرائيليون كلّهم داود ملكا عليهم، ورجع إلى أورشليم ، وآتاه الله النّبوءة وأمره بكتابة الزبور المسمّى عند اليهود بالمزامير .

وسليمان تقدّمت ترجمته عند قوله تعالى « واتّبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان » في سورة البقرة .

وأيّوب نبيء أثبت القرآنُ نبوءته. وله قصّة مفصّلة في الكتاب المعروف بكتاب أيّوب ، من جملة كتب اليهود. ويظُنّ بعض المؤرّخين أنّ أيّوب من ذرّيّة (ناحور) أخي إبراهيم. وبعضهم ظنّ أنّه ابن حفيد عيسو بن إسحاق ابن إبراهيم ، وفي كتابه أنّ أيّوب كان ساكنا بأرض عُوص (وهي أرض حَوران بالشّام، وهي منازل بني عوص بن إرَم بن سام بن نوح، وهم أصول عاد) وكانت مجاورة لحدود بلاد الكلدان ، وقد ورد ذكر الكلدان في كتاب أيّوب وبعض المحقّقين يظن أنّه من صنف عَربي وأنّه من عُوص، كما يدلّ عليه عدم التّعرض لنسبته في كتابه، والاقتصار على أنّه كان بأرض عوص (الذين هم من العرب العاربة). وزعموا أنّ كلامه المسطور في كتابه كان بلغة عربيّة، وأنّ موسى — عليه السلام — نقله إلى العبرانيّة . وبعضهم يظن أنّ الكلام المنسوب إليه كان شعرا ترجمه موسى في كتابه وأنّه أوّل شعر عرف

بـاللّغة العـربيّة الأصليـة. وبعضهـم يقـول : هو أوّل شعر عـرفه التّاريخ، ذلـك لأنّ كـلامـه وكـلام أصحابه الثّلاثـة الّذين عزّوه على مصائبه جـارٍ على طريقة شعريّة لا محالة.

ويوسف هو ابن يعقوب ويأتي تفصيل ترجمته في سورة يوسف.

وموسى وهارون وزكّرياء تقدّمت تراجمهم في سورة البقرة. وترجمة عيسى تقدّمت في سورة البقرة وفي سورة آل عمران. ويحيى تقدّمت ترجمته فيّ آل عمـران .

وقوله « وكذلك نجزي المحسنين » اعتراض بين المتعاطفات، والواو للحال ، أي وكذلك الوهْب الّذي وهبنا لإبراهيم والهدي الّذي هدينا ذرّيّته نجزي المحسنين مثله ، أو وكذلك الهدي الّذي هدينا ذرّيّة نوح نجزي المحسنين مثل نوح ، فعلم أنّ نوحا أو إبراهيم من المحسنين بطريق الكناية ، فأمّا إحسان نوح فيكون مستفادا من هذا الاعتراض ، وأمّا إحسان إبراهيم فهو مستفاد ممّا أخبر الله به عنه من دعوته قومه وبذله كلّ الوسع لإقلاعهم عن ضلالهم .

ويجوز أن تكون الإشارة هنا إلى الهدي المأخوذ من قوله « هدينا » الاول والثّاني ، أي وكذلك الهدي العظيم نجزي المحسنين ، أي بمثله ، فيكون المراد بالمحسنين أولئك المهديّين من ذرّيّة نوح أو من ذرّيّة إبراهيم . فالمعنى أنّهم أحسنوا فكان جزاء إحسانهم أن جعلناهم أنبيـــاء .

وأمّا إلياس فهو المعروف في كتب الإسرائليّين باسم إيليا، ويسمّى في بلاد العرب باسم إلياس أو (مَار إلياس) وهو إلياس التشبي (1). وذكر المفسّرون أنّه إلياس بن فنحاص بن إلعاز، أو ابن هارون أخي موسى فيكون من سبط لاوي . كان موجودا في زمن الملك (آخاب) ملك إسرائيل في

(1) نسبة الى تشبي مدينة الارض التى اعطيت لسبط نفتالي كما في سفر العدد.

حـدود سنـة ثمـان عشرة وتسعمائـة قبـل المسيـح. وهـو إسرائيلي من سكـان (جِلْعاد) ــ بكسر الجيـم وسكـون اللاّم ــ صقـع جبلي في شرق الأرْدُن ومنه بَعْلَبك . وكـان إليـاس من سبـط روبين أو من سبـط جـاد. وهـذان السّبطان هـمـا سكّان صقـع جِلْعـاد ، ويقـال لإليـاس في كتب اليهـود التشبي ، وقـد أرسلـه الله تعـالى إلى بني إسرائيـل لمّا عبـدوا الاوثـان في زمـن الملـك (آخـاب) وعبـدوا (بَعْل) صنـم الكنعـانيّين. وقـد وعظهـم إليـاس ولـه أخبـار معهـم. أمـره الله أنّ يجعـل اليسع خليفـة لـه في النّبـوءة ، ثـمّ رفـع الله إليـاس في عـاصفـة إلى السّماء فلـم يُـر لـه أثـر بعـدُ، وخلفـه اليسع في النّبـوءة في زمـن الملك (تهـورام) بن (آخـاب) ملك إسرائيـل .

وقـولـه « كـلّ من الصّالحين » اعتـراض. والتّنـوين في كـلّ عـوض عن المضـاف إليـه ، أي كـلّ هـؤلاء المعـدودين وهـو يشمـل جـميـع المذكـوريـن إسحَـــاقَ ومـن بعـده .

وأمّا إسمـاعيـل فقـد تقـدّمت تـرجـمتـه في سورة البقـرة .

واليسع اسمـه بـالعبـرانيّة إليشع ــ بهمـزة قطـع مكسورة ولام بعـدهـا تحتيّة ثمّ شين معجـمـة وعين ــ وتعـريبـه في العـربيّة اليسع ــ بهـمـزة وصل ولام ساكنـة في أوّله بعـدهـــا تحتيّـة مفتـوحـة ــ في قـراءة الجـمهـور .

وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف «اللّيْسَع» ــ بهمزة وصل وفتح اللاّم مشدّدة بعـدهـا تحتيّة ساكنـة ــ بـوزن ضَيْغَم، فهمـا لغتـان فيـه. وهـو ابن (شافـاط) مـن أهـل (آبـل محـولـة). كـان فـلاّحـا فـاصطفـاه الله للنّبـوءة على يـد الرّسـول إليـاس في مـدّة (آخـاب) وصحـب إليـاسَ. ولمـّا رفـع إليـاس لازم سيـرة إليـاس وظهـرت لـه معجـزات لبني إسرائيـل في (أريحـا) وغيرهـا. وتوفّي فـي مـدّة الملـك (يُـوءَاش) ملـك إسـرائيـل وكـانـت وفـاتـه سنـة أربعيـن وثمـانمـائـة 840 قبـل المسيـح ودفـن بـالسّامـرة. والالـف والـلاّم في اليسع من أصـل الكلمـة، ولكـن الهمـزة عـوملت معـاملـة همـزة الوصـل للتّخـفيـف

فأشبه الاسم الّذي تدخل عليه اللاّم الّتي للمْحِ الأصلِ مثل العبّاس ، وما هي منهـا .

وأمّا يونس فهو ابن متّى، واسمه في العبرانيّة (يونان بن أمِتّاي)، وهو من سبط (زَبولُون). ويجوز في نونه في العربيّة الضمّ والفتح والكسر. ولد في بلدة (غاث ايفر) من فلسطين ، أرسله الله إلى أهْل (نَيْنَوَى) من بلاد أشور. وكان أهلها يومئذ خليطا من الأشوريين واليهود الّذين في أسر الأشوريّين، ولمّا دعاهم إلى الإيمان فأبوا توعّدهم بعذاب، فتأخّر العذاب فخرج مغاضبا وذهب إلى (يافا) فركب سفينة للفنيقيّين لتذهب به إلى ترشيش (مدينة غربي فلسطين إلى غربي صور وهي على البحر ولعلّها من مراسي الوجه البحري من مصر أو من مراسي برقة لأنّه وصف في كتب اليهود أنّ سليمان كان يجلب إليه الذهب والفضّة والقرود والطواويس من ترشيش، فتعيّن أن تكون لترشيش تجارة مع الحبشة أو السّودان، ومنها تصدر هذه المحصولات. وقيل هي طرطوشة من مراسي الأندلس. وقيل (قرطاجنّة) مرسى إفريقيّة قرب تونس . وقد قيل في تواريخنا أنّ تونس كان اسمها قبل الفتح الإسلامي ترشيش. وهذا قريب لأنّ تجارتها مع السّودان قد تكون أقرب) فهال البحر على السّفينة وثقلت وخيف غرقها، فاقترعوا فكان يونس ممّن خاب في القرعة فرُمي في البحر والتقمه حوت عظيم فنادى في جوفه : « لا إله إلاّ أنت سبحانك إنّي كنت من الظّالمين »، فاستجاب الله له، وقذفه الحوت على الشاطىء . وأرسله الله ثانيا إلى أهل نينوى وآمنوا وكانوا يزيدون على مائة ألف . وكانت مدّته في أوّل القرن الثامن قبل الميلاد. ولم نقف على ضبط وفاته. وذكر ابن العربي في الأحكام في سورة الصافات أنّ قبره بقرية جلجون بين القدس وبلد الخليل، وأنّه وقف عليه في رحلته . وستأتي أخبار يونس في سورة يونس وسورة الأنبياء وسورة الصـافـات .

وأمّا لوط فهو ابن هارَان بن تارح، فهو ابن أخي إبراهيم. ولد في (أور الكلدانيين). ومات أبوه قبل تارح، فاتّخذ تارحُ لوطا في كفالته. ولمّا مات تارح كان لوط مع إبراهيم ساكنيْن في أرض حاران (حوران) بعد أن خرج تارحُ أبُو إبراهيم من أور الكلدانيّين قاصدين أرض كنعان . وهاجر إبراهيم مع لوط إلى مصر لقحط أصاب بلاد كنعان، ثمّ رجعا إلى بلاد كنعان ، وافترق إبراهيم ولوط بسبب خصام وقع بين رُعاتهما، فارتحل لوط إلى (سَدُوم)، وهي من شَرق الأرْدُن إلى أن أوحي إليه بالخروج منها حين قدّر الله خسفها عقابا لأهلها فخرج إلى (صوغر) مع ابنته ونسله هناك، وهم (المؤابيون) و (بنو عمون) .

وقوله « وكلاّ فضّلنا على العالمين » جملة معترضة، والواو اعتراضيّة، والتّنوين عوض عن المضاف إليه ، أي كلّ أولئك المذكورين من إسحاق إلى هنا . و (كلّ) يقتضي استغراق ما أضيف إليه . وحكم الاستغراق أن يثبت الحكم لكلّ فرد فرد لا للمجموع. والمراد تفضيل كلّ واحد منهم على العالمين من أهل عصره عدا من كان أفضلَ منه أو مساويا له، فاللاّم في « العالمين » للاستغراق العرفي، فقد كان لوط في عصر إبراهيم وإبراهيم أفضلُ منه . وكان من غيرهما من كانوا في عصر واحد ولا يعرف فضل أحدهم على الآخر. وقال عبد الجبّار : يمكن أن يقال : المراد وكلّ من الأنبياء يَفضّلون على كلّ مَن سواهم من العالمين . ثمّ الكلام بعد ذلك في أنّ أي الأنبياء أفضل من الآخر كلام في غرض آخر لا تعلّق له بالاوّل آهـ . ولا يستقيم لأنّ مقتضى حكم الاستغراق الحكم على كلّ فردٍ فردٍ .

وتتعلّق بهذه الآية مسألة مهمّة من مسائل أصول الدّين. وهي ثبوت نبوءة الّذين جرى ذكر أسمائهم فيها ، وما يترتّب على ثبوت ذلك من أحكام في الإيمان وحقّ النّبوءة . وقد أعرض عن ذكرها المفسّرون وكان ينبغي التّعرّض لها لأنّها تتفرّع إلى مسائل تهمّ طالب العلوم الإسلاميّة مَعرفتُها ،

وأحقّ مظِنّة بذكرهـا هو هذه الآية وما هو بمعنى بعضها . فأمّا ثبوت نبوءة الّذين ذُكرت أسماؤهم فيها فلأنّ الله تعالى قال بعد أن عدّ أسماءهم « أولئك الّذين آتيناهم الكِتاب والحُكم والنّبوءة ». فثبوت النّبوءة لهم أمر متقرّر لأنّ اسم إشارة «أولئك» قريب من النصّ في عوده إلى جميع المسمَّيْنَ قبله مع ما يعضّده ويكمّله من النصّ بنبوءة بعضهم في آيات تماثِل هذه الآية، مثل آية سورة النّساء « إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح » الآيات، ومثل الآيات من سورة مريم « واذكر في الكتاب إبراهيم » الآيات .

وللنّبوءة أحكام كثيرة تتعلّق بموصوفها وبمعاملة المسلمين لمن يتّصف بها : منها معنى النّبيء والرّسولِ ، ومعنى المعجزة الّتي هي دليلُ تحقّق النّبوءة أو الرّسالة لمن أتى بها، وما يترتّب على ذلك من وجوب الإيمان بما يبلّغه عن الله تعالى من شرع وآداب، ومَسائلُ كثيرة من ذلك مبسوطة في علم الكلام فليرجع إليها . إنّما الّذي يهمّنا من ذلك في هذا التّفسير هو ما أومأ به قوله تعالى في آخرها « فإنْ يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين » . فمن علم هذه الآيات في هذه السّورة وكان عالما بمعناها وجب عليه الإيمان بنبوءة من جرَت أسماؤهم فيها .

وقد ذكر علماؤنا أنّ الإيمان بأنّ الله أرْسَلَ رسلا وَنَبَّأ أنبياء لإرشاد النّاس واجب على الجملة، أيْ إيمانا بإرسال أفرادٍ غير معيّنين، أو بنبوءة أفراد غير معيّنين دون تعيين شخص معيّن باسمه ولا غير ذلك ممّا يميّزه عن غيره إلاّ محمّدا ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ. قال الشيخ أبو محمّد بن أبي زيد في الرسالة « الباعثِ (صفة لله تعالى) الرسلِ اليهم لإقامة الحجّة عليهم » . فإرسال الرسل جائز في حقّ الله غير واجب، وهو واقع على الإجمال دون تعيين شخص معيّن. وقد ذكر صاحب المقاصد أنّ إرسال الرّسل محتاج إليه، وهو لطف من الله بخلقه وليس واجبا عليه . وقالت المعتزلة وجمع من المتكلمين (أي من أهل السنّة) ممّا وراء النّهر بوجوب إرسال الرّسل عليه تعالى .

ولـم يـذكـر أحـد من أيمّتنـا وجـوب الإيمـان بنبيء معيّـن غيـر محمّـد ـ صلى الله عليه وسلّم ـ رسولا إلى الخلق كافّة . قال أبو محمّد بن أبي زيد « ثُمّ ختم ـ أي الله ـ الرّسالة والنّذارة والنّبوءة بمحمّد نبيئه ـ صلى الله عليه وسلّم ـ إلخ » ، لأنّ النّبيء ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال في الحديث الّذي رواه عمر بن الخطّاب مِن سؤال جبريل النبيء ـ صلى الله عليه وسلّم ـ عن الإيمان فقال « أن تُؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » إلخ . فلم يعيّن رسلا مخصوصين . وقال في جواب سؤاله عن الإسلام « الإسلام أن تشهد أنّ لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا رسول الله » .

فمن علم هذه الآيات وفهم معناها وجب عليه الاعتقاد بنبوءة المذكورين فيها. ولعلّ كثيرا لا يقرأونها وكثيرا ممّن يقرأونها لا يفهمون مدلولاتها حقّ الفهم فلا يطالبون بتطلّب فهمها واعتقاد ما دلّت عليه إذ ليس ذلك من أصول الإيمان والإسلام ولكنّه من التّفقّه في الدّين .

قال القاضي عياض في فصلٍ (سابعٍ) من فصول الباب الثّالث من القسم الرّابع من كتاب الشّفاء « وهذا كلّه (أي ما ذكره من إلزام الكفر أو الجُرم الموجبِ للعقوبة لمن جاء في حقّهم بما ينافي ما يجب لهم) فيمن تكلّم فيهم (أي الأنبياء أو الملائكة) بما قلناه على جملة الملائكة والنّبيئين (أي على مجموعهم لا على جميعهم ـ قاله الخفاجي ـ يريد بالجميع كلّ فرد فرد) ممّن حقّقنا كونه منهم ممّن نصّ الله عليه في كتابه أو حقّقنا علمه بالخبر المتواتر والإجماع القاطع والخبرِ المشتهر المتّفق عليه (الواو في هذا التّقسيم بمعنى أو). فأمّا من لم يثبت الإخبار بتعيينه ولا وقع الإجماع على كونه من الأنبياء كالخِضِر ، ولقمانَ ، وذي القرنين ، ومريم ، وآسية (امرأة فرعون) وخالد بن سنان المذكورِ أنّه نبيء أهل الرسّ، فليس الحكم في سابّهم والكافر بهم كالحكم فيما قدّمناه » آهـ .

فإذا علمت هذا علمت أنّ ما وقع في أبيات ثلاثةٍ نظمها البعض،

(ذكرها الشّيخ إبراهيم البيجوري في مبحث الإيمان من شرحه على جوهرة التّوحيد) :

حتم على كلّ ذي التكليف معرفة	بأنبياء على التفصيل قد علموا
في «تلك حجّتنا» (1) منهم ثمانية	من بعد عشر ويبقى سبعة وهم
إدريس . هود . شعيب ، صالح وكذا	ذو الكفل ، آدم ، بالمختار قد ختموا

لا يستقيم إلاّ بتكلّف ، لأنّ كون معرفة ذلك حتما يقتضي ظاهره الاصطلاحيّ أنّه واجب، وهذا لا قائل به فإنْ أراد بالحتم الأمرَ الّذى لا ينبغي إهماله كان مُتأكّدا لقوله : على كلّ ذي التّكليف . فلو عوّضه بكلّ ذي التّعليم .

ولعلّه أراد بالحتم أنّه يتحتّم على من علم ذلك عدمُ إنكار كون هؤلاء أنبياءَ بالتّعيين ، ولكن شاء بين وجوب معرفة شيء وبين منع إنكاره بعد أن يُعرف .

فأمّا رسالة هود وصالح وشعيب فقد تكرّر ذكرها في آيات كثيرة .

وأمّا معرفة نبوءة ذي الكفل ففيها نظر إذ لم يصرّح في سورة الأنبياء بأكثر من كونه من الصّابرين والصّالحين . واختلف المفسّرون في عدّه من الأنبياء، ونسب إلى الجمهور القول بأنّه نبيء. وعن أبي موسى الأشعري ومجاهد : أنّ ذا الكفل لم يكن نبيئا. وسيأتي ذكر ذلك في سورة الأنبياء .

وأمّا آدم فإنّه نبيء منذ كونه في الجنّة فقد كلّمه الله غيرَ مرّة . وقال « ثمّ اجتباه ربّه فتاب عليه وهدى » فهو قد أهبط إلى الارض مشرّفا

---

(1) أراد الآية «وتلك حجتنا» وهي بواو العطف فلو قال : وتلك حجتنا عدّت ثمانية منهم وعشرا الخ.

بصفة النّبوءة . وقصّة ابني آدم في سورة المائدة دالّة على أنّ آدم بلّغ لأبنائه شرّعا لقوله تعالى فيها « إذ قرّبا قربانا فتُقبّل من أحدهما ولم يُتقبّل من الآخر قال لأقتلنّك قال إنّما يتقبّل الله من المتّقين لئن بسطتّ إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إنّي أخاف الله ربّ العالمين إنّي أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النّار وذلك جزاء الظّالمين » .

فالّذي نعتمده أنّ الّذي ينكر نبوءة معيّن ممّن سمّي في القرآن في عداد الأنبياء في سورة النّساء وسورة هود وسورة الأنعام وسورة مريم، وكان المنكر محقّقا علمُه بالآية الّتي وصف فيها بأنّه نبيء ووقف على دليل صحّة ما أنكره وروجع فصمّم على إنكاره ، إنّ ذلك الإنكار يكون كفرا لأنّه أنكر معلوما بالضّرورة بعد التّنبيه عليه لئلاّ يعتذر بجهلٍ أو تأويلٍ مقبول .

واعلمْ أنّي تطلّبت كشف القناع عن وجه الاقتصار على تسمية هؤلاء الأنبياء من بين سائر الأنبياء من ذرّيّة إبراهيم أو ذرّيّة نوح،(على الوجهين في معاد ضمير «ذرّيّته») . فلم يتّضح لي وتطلّبت وجه ترتيب أسمائهم هذا التّرتيبَ، وموالاة بعض هذه الأسماء لبعض في العطف فلم يَبْدُ لي، وغالب ظنّي أنّ من هذه الوجوه كون هؤلاء معروفون لأهل الكتاب وللمشركين الّذين يقتبسون معرفة الأنبياء من أهل الكتاب ، وأنّ المناسبة في ترتيبهم لا تخلو من أن تكون ناشئة عن الابتداء بذكر أنّ إسحاق ويعقوب موهبة لإبراهيم وهما أب وابنه ، فنشأ الانتقال من واحد إلى آخر بمناسبة للانتقال ، وأنّ توزيع أسمائهم على فواصل ثلاث لا يخلو عن مناسبة تجمع بين أصحاب تلك الأسماء في الفاصلة الشّاملة لأسمائهم . ويجوز أنّ خفّة أسماء هؤلاء في تعريبها إلى العربيّة حُروفا ووزنا لها أثر في إيثارها بالذّكر دون غيرها من الأسماء نحو (شَمعون وشمويل وحزقيال ونحميا)، وأنّ المعدودين في هذه الآيات الثّلاث توزّعوا الفضائل إذ منهم الرّسل والأنبياء والملوك وأهل الأخلاق الجليلة العزيزة من الصّبر وجهاد النّفس والجهاد في سبيل الله والمصابرة

لتبليغ التّوحيد والشّريعة ومكارم الاخلاق ، كما أشار إلى ذلك قوله تعالى في آخر الآيات « أولئك الّذين آتيناهم الكتاب والحكم والنّبوءة » ومن بينهم أصلا الأمّتين العربيّة والإسرائيليّة.

فلمّا ذكر إسحاق ويعقوب أردف ذكرُهما بذكر نبيئيْن من ذرّيّة إسحاق ويعقوب، وهما أب وابنه من الأنبياء هما داوود وسليمان مبتدءا بهما على بقيّة ذرّيّة إسحاق ويعقوب، لأنّهما نالا مَجْدَيْن عظيمين مجد الآخرة بالنّبوءة ومجد الدنيا بالملك. ثمّ أردف بذكر نبيئين تماثلا في أنّ الضّر أصاب كليهما وأنّ انفراج الكرب عنهما بصبرهما . وهما أيّوب ويوسف. ثمّ بذكر رسولين أخوين هما موسى وهارون، وقد أصاب موسى مثلُ ما أصاب يوسفَ من الكيد له لقتله ومن نجاته من ذلك وكفالته في بيت المُلك ، فهؤلاء الستّة شملتهم الفاصلة الأولى المنتهية بقوله تعالى « وكذلك نجزي المحسنين » .

ثمّ بذكر نبيئين أب وابنه وهما زكرياء ويحيى . فناسبَ أن يذكر بعدهما رسولان لا ذرّيّة لهما، وهما عيسى وإلياس، وهما متماثلان في أنّهما رفعا إلى السّماء. فأمّا عيسى فرفْعه مذكور في القرآن، وأمّا إلياس فرفعه مذكور في كتب الإسرائليين ولم يذكره المفسّرون من السلف . وقد قيل : إنّ إلياس هو إدريس وعليه فرفعه مذكور في قوله تعالى « واذكر في الكتاب إدريس إنّه كان صديقا نبيئا ورفعناه مكانا عليا » في سورة مريم . وابتدىء بعيسى عطفا على يحيى لأنّهما قريبان ابنا خالة، ولأنّ عيسى رسول وإلياس نبيء غير رسول . وهؤلاء الأربعة تضمّنتهم الفاصلة الثّانيّة المنتهية بقوله تعالى « كلّ من الصّالحين ». وعُطف اليسع لأنّه خليفة إلياس وتلميذه ، وأدمج بينه وبين إلياس إسماعيل تنهية بذكر النّبيء الّذي إليه ينتهي نسب العرب من ذرّيّة إبراهيم . وخُتموا بيونس ولوط لأنّ كلاّ منهما أرسل إلى أمّة صغيرة. وهؤلاء الأربعة تضمّنتهم الفاصلة الثّالثة المنتهيّة بقوله « وكلاّ فضّلنا على العالمين » .

وقوله « ومن آبائهم » عطف على قوله «كُلاًّ». فالتّقدير : وهدينا من آبائهم وذرّيّاتهم وإخوانهم . وجعل صاحب الكشاف (مِن) اسما بمعنى بعض ، أي وهدينا بعض آبائهم على طريقته في قوله تعالى « من الّذين هادوا يحرّفون » . وقدّر ابنُ عطيّة ومن تبعه المعطوف محذوفا تقديره : ومن آبائهم جمعا كثيرا أو مهديين كثيرين، فتكون (مِن) تبعيضية متعلّقة بـ « هـديـنــــا » .

والذرّيّات جمع ذرّيّة، وهي مَن تناسل من الآدمي من أبناء أدْنَيْن وأبنائهم فيشمل أولاد البنين وأولاد البنات . ووجه جمعه إرادة أنّ الهدى تعلّق بذرّيّة كلّ من له ذرّيّة من المذكورين للتنبيه على أنّ في هدى بعض الذرّيّة كرامة للجدّ ، فكلّ واحد من هؤلاء مراد وقوعُ الهدى في ذرّيّته . وإنْ كانت ذرّياتهم راجعين إلى جدّ واحد وهو نوح – عليه السّلام – . ثمّ إن كان المراد بالهدى المقدّر الهُدَى المماثل للهُدى المصرّح به، وهو هُدى النّبوءة، فالآباء يشمل مثل آدم وإدريس – عليهم السلام – فإنّهم آباء نوح. والذّرّيات يشمل أنبياء بني إسرائيل مثل يوشّع ودانيال. فهم من ذرّيّة نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب، والأنبياءَ من أبناء إسماعيل – عليه السّلام – مثل حنظلة بن صَفوان وخالدِ بن سنان، وهودا، وصالحا، من ذرّيّة نوح، وشعيبا، من ذرّيّة إبراهيم. والإخوانُ يشمل بقيّة الأسباط أخوة يوسف.

وإن كان المراد من الهدى ما هو أعمّ من النّبوءة شمل الصالحين من الآباء مثل هابيل ابن آدم. وشمل الذّرّيّاتُ جميع صالحي الأمم مثل أهل الكهف، قال تعالى « وزدناهم هدى »، ومثل طالوتَ ملكَ إسرائيل، ومثل مضر وربيعة فقد ورد أنّهما كانا مسلمَيْن. رواه الديلمي عن ابن عبّاس. ومثل مؤمن آل فرعون وامرأةِ فرعون . ويَشمل الإخوانُ هَارانَ ابنَ تارح أخا إبراهيم، وهو أبو لوط، وعيسو أخا يعقوب وغيرَ هؤلاء ممّن علمهم الله تعالى .

والاجتباء الاصطفاء والاختيار، قالوا هو مشتقّ من الجَبْي، وهو الجمع، ومنه جباية الخَرَاج، وجَبْيُ الماء في الحَوض الّذي سمّيت منه الجابية، فالافتعال فيه للمبالغة مثل الاضطرار، ووجه الاشتقاق أنّ الجمع إنّما يكون لشيء مرغوب في تحصيله للحاجة إليه. والمعنى : أنّ الله اختارهم فجعلهم موضع هديه لأنّه أعلَمُ حيث يجعل رسالته ونبوءته وهديَه.

وعُطف قوله «وهديناهم» على «اجتبيناهم» عطفا يؤكّد إثبات هداهم اهتماما بهذا الهَدْي، فبيّن أنّه هَدى إلى صراط مستقيم، أي إلى ما به نوال ما يَعمل أهلُ الكمال لنواله، فَضَرَب الصّراط المستقيم مثلا لذلك تشبيها لهيئة العامل لينال ما يطلبه من الكمال بهيئة الساعي على طريق مستقيم يوصله إلى ما سار إليه بدون تردّد ولا تحيّر ولا ضلال، وذُكر من ألفاظ المركّب الدّال على الهيئة المشبّه بها بعضُه وهو الصّراط المستقيم لدلالته على جميع الألفاظ المحذوفة للإيجاز.

والصراط المستقيم هو التّوحيد والإيمان بما يجب الإيمان به من أصول الفضائل الّتي اشتركت فيها الشّرائع، والمقصود مع الثّناء عليهم التّعريض بالمشركين الّذين خالفوا معتقدهم، كما دلّ عليه قوله بعد ذلك «هدى الله — إلى قوله — ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون».

﴿ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ 88

استئناف بياني، أي لا تعجبوا من هديهم وضلال غيرهم.

والإشارة إلى الهُدى الّذي هو مصدر مأخوذ من أفعال الهداية الثلاثة المذكورة في الآية قبلها، وخصوصا المذكور آخرا بقوله «وهديناهم إلى صراط مستقيم». وقد زاد اسمُ الإشارة اهتماما بشأن الهدى إذ جعل كالشيء

المشاهد فزيد باسم الإشارة كمالُ تمييز ، وأخبر عن الهدي بأنّه هدى الله لتشريف أمره وبيان عصمته من الخطأ والضلال ، وفيه تعريض بما عليه المشركون ممّا يزعمونه هدى ويتلقّونه عن كبرائهم، أمثالِ عَمْرو بن لُحَيّ الذي وضع لهم عبادة الأصنام، ومثلِ الكهّان وأضرابهم . وقد جاء هذا الكلام على طريقة الفذلكة لأحوال الهداية التي تكرّر ذكرها كأبيات حاتم الطائي :

ولله صُعلوك يُساوِر هَمَّهُ ويمضي على الأحداث والدهرِ مُقدما

إلى أن قال بعد أبيات سبعة في محامد ذلك الصّعلوك :

فذلك إنْ يهلِكْ فحسنى ثَناؤه وإن عاش لم يقْعد ضعيفا مذمَّمَا

وقوله تعالى « يهدي به من يشاء من عباده » جملة في موضع الحال من « هُدى الله » . والمراد بـ « من يشاء » الّذين اصطفاهم الله واجتباهم وهو أعلم بهم وباستعدادهم لهديه ونبذهم المكابرة وإقبالهم على طلب الخير وتطلّعهم إليه وتدرّجهم فيه إلى أن يبلغوا مرتبة إفاضة الله عليهم الوحيَ أو التّوفيق والإلهام الصادق .

ففي قوله « من يشاء » من الإبهام ما يبعث النّفوس على تطلّب هُدى الله تعالى والتّعرّض لنفحاته ، وفيه تعريض بالمشركين الّذين أنكروا نبوءة محمّد ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ حسدا، ولذلك أعقبه بقوله « ولو أشركوا لحَبِط عنهم ما كانوا يعملون » تفظيعا لأمر الشرك وأنّه لا يغتفر لأحد ولو بلغ من فضائل الأعمال مبلغا عظيما مثل هؤلاء المعدودين المنوّه بهم. والواو للحال. و « حبط » معناه تلف . أي بطل ثوابه. وقد تقدّم في قوله تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم » في سورة البقرة.

﴿ أُوْلَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَـٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَـٰفِرِينَ ﴾ [89]

استئناف ابتدائي للتّنويه بهم، فهي فذلكة ثانية، لأنّ الفذلكة الأولى راجعة إلى ما في الجمل السابقة من الهدى وهذه راجعة إلى ما فيها من المهديّين .

واسم الإشارة لزيادة الاعتناء بتمييزهم وإخطار سيرتهم في الأذهان. والمشار إليهم هم المعيّنون بأسمائهم والمذكورون إجمالا في قوله « ومن آبائهم وذرّيّاتهم وإخوانهم » .

و«الّذين آتيناهم الكتاب» خبر عن اسم الإشارة.

والمراد بالكتاب الجنس : أي الكتب. وإيتاء الكتاب يكون بإنزال ما يكتب، كما أنزل على الرسل وبعض الانبياء، وما أنزل عليهم يعتبر كتابا، لأنّ شأنه أن يكتب سواء كتب أم لم يكتب. وقد نصّ القرآن على أنّ إبراهيم كانت له صُحُف بقوله « صحف إبراهيم وموسى » وكان لعيسى كلامه الذي كتب في الإنجيل. ولداوود الكلام الصادر منه تبليغا عن الله تعالى، وكان نبيئا ولم يكن رسولا ، ولسليمان الأمثال ، والجامعة، والنشيد المنسوب في ثلاثتها أحكامٌ أمر الله بها . ويقال : إنّ إدريس كتب الحكمة في صحف وهو الّذي يُسمّيه الإسرائيليون (أخنوخ) ويدعوه القبط (توت) ويدعوه الحكماء (هُرْمس) . ويكون إيتاء الكتاب بإيتاء النّبيء فهْم وتبيينَ الكتب المنزّلة قبله، كما أوتي أنبياء بني إسرائيل من بعد موسى أمثال يحيى فقد قال تعالى له « يا يحيى خذ الكتاب بقوّة » .

والحُكم هو الحكمة، أي العلم بطرق الخير ودفع الشرّ. قال تعالى في شأن يحيى « وآتيناه الحكم صبيا »، ولم يكن يحيى حاكما أي قاضيا ، وقد يفسّر الحكم بالقضاء بالحقّ. كما في قوله تعالى في شأن داوود وسليمان « وكلاّ آتينا حُكما وعلما » .

وإيتاء هذه الثلاث على التّوزيع، فمنهم من أوتي جميعها وهم الرسل منهم والأنبياء الّذين حكموا بين النّاس مثل داوود وسليمان ، ومنهم من أوتي بعضَها وهم الأنبياء غير الرّسل والصّالحون منهم غير الأنبياء ، وهذا باعتبار شمول اسم الإشارة لآبائهم وذرّيّاتهم وإخوانهم .

والفاء في قوله « فإن يكفر » عاطفة جملة الشّرط على جملة « أولئك الّذين آتيناهم الكتاب » عقّبت بجملة الشّرط وفرّعت عليها لأنّ الغرض من الجمل السابقة من قوله « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر » هو تشويه أمر الشرك بالاستدلال على فساده بنبذ أهل الفضل والخير إيّاه ، فكان للفاء العاطفة عقب ذلك موقع بديع من أحكام نظم الكلام .

وضمير « بها » عائد إلى المذكورات : الكتاب والحكم والنّبوّة.

والإشارة في قوله « هؤلاء » إلى المشركين من أهل مكّة، وهي إشارة إلى حاضر في أذهان السّامعين، كما ورد في حديث سؤال القبر « فيقال له ما ما علمك بهذا الرجل » (يعني النّبيء ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ). وفي البخاري قال الأحنف بن قيس : ذهبتُ لأنصر هذا الرجلِ (يعني عليّ بن أبي طالب).

وقد تقصيت مواقع آي القرآن فوجدته يعبّر عن مشركي قريش كثيرا بكلمة (هؤلاء)، كقوله « بل متّعت هؤلاء وآباءهم » ولم أر من نبّه عليه من قبل .

وكُفر المشركين بنبوءة أولئك الأنبياء تابع لكفرهم بمحمّد ــ صلى الله عليه وسلّم ــ ولذلك حكى الله عنهم بعدُ أنّهم « قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » .

ومعنى « وكّلْنا بها » وفّقْنا للإيمان بها ومراعاتها والقيام بحقّها . فالتّوكيل هنا استعارة،لأنّ حقيقة التّوكيل إسناد صاحب الشيء تدبيرَ شيئه إلى من يتولّى تدبيره ويكفيه كلفةَ حفظه ورعاية ما به بقاؤُه وصلاحُه ونماؤُه . يقال : وكّلته على الشيء ووكّلته بالشيء فيتعدّى بعلى وبالباء . وقد استعير في هذه الآية للتّوفيق إلى الإيمان بالنّبوءة والكتاب والحكم والنّظر في ما تدعو إليه ورعايته تشبيها لتلك الرّعاية برعاية الوكيل، وتشبيها للتّوفيق إليها بإسناد النّظر إلى الوكيل،لأنّ الوكالة تقتضي وُجود الشيء الموكّل بيد الوكيل مع حفظه ورعايته ، فكانت استعارةُ «وكّلنا» لهذا المعنى إيجازا

بديعا يقابل ما يتضمّنه معنى الكفر بها من إنكارها الّذي فيه إضاعة حـدودهـا .

والقوم هم المؤمنون الّذين آمنوا برسالة محمّد ــ صلى الله عليه وسلّم ــ والقرآن وبمن قبله من الرّسل وما جاءهم من الكتب والحكم والنّبوءة. والمقصود الأوّل منهم المؤمنون الّذين كانوا بمكّة ومن آمن من الأنصار بالمدينة إذ كانت هذه السّورة قد نزلت قُبيل الهجرة. وقد فسّر في الكشّاف القوم بالأنبياء المتقدّم ذكرُهم وادّعى أنّ نظم الآية حمله عليه، وهو تكلّف لا حامل إليه.

ووصفُ القوم بأنّهم «ليسوا بها بكافرين» للدّلالة على أنّهم سارعوا إلى الإيمان بها بمجرّد دعوتهم إلى ذلك فلذلك جيء في وصفهم بالجملة الاسميّة المؤلّفة من اسم (ليس) وخبرها لأنّ ليس بمنزلة حرف نفي إذ هي فعل غير متصرّف فجملتها تدلّ على دوام نفي الكفر عنهم ، وأدخلت الباء في خبر (ليس) لتأكيد ذلك النّفي فصار دوامَ نفيٍ مؤكّدا .

والمعنى إنْ يكفر المشركون بنبوءتك ونبوءةِ مَن قبلك فلا يضرّك كفرهم لأنّا قد وفّقنا قوما مؤمنين للإيمان بك وبهم، فهذا تسلية للرّسول ــ صلى الله عليه وسلّم ــ على إعراض بعض قومه عن دعوته .

وتقديم المجرور على عامله في قوله « ليسوا بها بكافرين » لرعاية الفاصلة مع الاهتمام بمعاد الضمير : الكتاب والحكم والنّبوّة .

﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ .

جملة ابتدائية قصد من استئنافها استقلالها للاهتمام بمضمونها ، ولأنّها وقعت موقع التّكرير لمضمون الجملتين الّتين قبلها : جملة « وهديناهم إلى صراط مستقيم » وجملة «أولئك الّذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوءة». وحقّ التكرير أن يكون مفصولا، وليبنى عليها التّفريع في قوله « فبهداهم

اقتده ». والمشار إليهم باسم الإشارة هم المشار إليهم بقوله « أولئك الّذين آتيانهم الكتاب والحكم والنّبوءة » فإنّهم الّذين أمر نبيّنا ــ صلى الله عليه وسلم ــ بالاقتداء بهداهم .

وتكرير اسم الإشارة لتأكيد تمييز المشار إليه ولما يقتضيه التكرير من الاهتمام بالخبر .

وأفاد تعريف المسند والمسند إليه قصر جنس الّذين هداهم الله على المذكورين تفصيلا وإجمالا ، لأنّ المهديين من البشر لا يعدون أن يكونوا أولئك المسمّين ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم، فإنّ من آبائهم آدم وهو الأب الجامع للبشر كلّهم، فأريد بالهدى هدى البشر ، أي الصرف عن الضلالة ، فالقصر حقيقي. ولا نظر لصلاح الملائكة لأنّه صلاح جبلّي .

وعدل عن ضمير المتكلّم إلى اسم الجلالة الظاهر لقرْن هذا الخبر بالمهابة والجلالة .

وقوله « فبهداهم اقتده » تفريع على كمال ذلك الهُدَى ، وتخلّص إلى ذكر حظّ محمّد ــ صلى الله عليه وسلّم ــ من هُدى الله بعد أن قُدّم قبله مُسْهَبُ ذكر الأنبياء وهديهم إشارة إلى علوّ منزلة محمّد ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ وأنّها منزلة جديرة بالتّخصيص بالذكر حيث لم يذكر مع الأنبياء المتقدّمين ، وأنّه جمعَ هُدى الأوّلين ، وأكملت له الفضائل ، وجُمع له ما تفرّق من الخصائص والمزايا العظيمة . وفي إفراده بالذكر وترك عدّه مع الأوّلين رمز بديع إلى فذاذته وتفرّد مقداره ، ورَعْي بديع لحال مجيء رسالته بعد مرور تلك العصور المتباعدة أو المتجاورة ، ولذلك قُدّم المجرور وهو « بهداهم » على عامله، للاهتمام بذلك الهدى لأنّه هو منزلتك الجامعة للفضائل والمزايا ، فلا يليق به الاقتداء بهُدى هو دون هُداهم . ولأجل هذا لم يسبق للنّبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ اقتداء بأحد ممّن تحنّفوا في الجاهليّة أو تنصّروا أو تهوّدوا. فقد لقي النّبيء ــ صلى الله

عليه وسلّم ــ زيدَ بن عَمْرو بن نُفَيْل قبل النّبوءة في بَلْدَح وعَرَض عليه أن يأكل معه من سُفْرته ، فقال زيد « إنّي لا آكل ممّا تذبحون على أنصابكم » توهّما منه أنّ النبي ــ صلى الله عليه وسلّم ــ يدين بدين الجاهليّة ، وألهم الله محمّدا ــ عليه الصلاة والسلام ــ السكوت عن إجابته إلهاما لحفظ السرّ المدخَّر فلم يقل له إنّي لا أذبح على نُصُب . ولقي ورقةَ بن نوفل غير مرّة بمكّة. ولَقِيَ بَحيرا الرّاهبَ. ولم يقتد بأحد من أولئك وبقي على الفطرة إلى أن جاءته الرّسالة .

والاقتداء افتعال من القُدوة ــ بضمّ القاف وكسرها ــ وقياسه على الإسوة يقتضي أنّ الكسر فيه أشهر. وقال في المصباح : الضمّ أكثر. ووقع في المقامات للحريري « وقدوة الشحّاذين » فضُبط بالضمّ. وذكره الواسطي في شرح ألفاظ المقامات في القاف المضمومة، وروى فيه فتح القاف أيضا، وهو نادر. والقدوة هو الّذي يَعمل غيرُه مثل عمله، ولا يعرف له في اللّغة فعل مجرّد فلم يسمع إلاّ اقتدى. وكأنّهم اعتبروا القدوة اسما جامدا واشتقّوا منه الافتعال للدّلالة على التّكلّف كما اشتقّوا من اسم الخريف اخترف ، ومن الأسوة ائتسى ، وكما اشتقّوا من اسم النمر تَنَمَّر، ومن الحجَر تحجَّر. وقد تستعمل القدوة اسم مصدر لاقتدى. يقال : لي في فلان قُدوة كما في قوله تعالى « لقد كان لكم فيهم أسوة حسنة ».

وفي قوله « فبهداهم اقتده » تعريض للمشركين بأنّ محمّدا ــ صلى الله عليه وسلّم ــ ما جاء إلاّ على سنّة الرّسل كلّهم وأنّه ما كان بدعا من الرّسل.

وأمْرُ النّبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ بالاقتداء بهُداهم يؤذن بأنّ الله زَوى إليه كلّ فضيلة من فضائلهم الّتي اختصّ كلّ واحد بها سواء ما اتّفق منه واتّحد ، أواختلف وافترق ، فإنّما يقتدي بما أطلعه الله عليه من فضائل الرّسل وسيرهم، وهو الخُلُق الموصوف بالعظيم في قوله تعالى « وإنّك لعلى خلق عظيم » .

ويشمل هداهم ما كان منه راجعا إلى أصول الشّرائع ، وما كان منه راجعا إلى زكاء النّفس وحسن الخُلق . وأمّا ما كان منه تفاريع عن ذلك وأحكاما جزئيّة من كلّ ما أبلغه الله إيّاه بالوحي ولم يأمره باتّباعه في الإسلام ولا بيّن له نسخه ، فقد اختلف علماؤنا في أنّ الشّرائع الإلهيّة السّابقة هل تعتبر أحكامها من شريعة الإسلام إذا أبلغها الله إلى الرّسول ــ صلى الله عليه وسلّم ــ ولم يجعل في شريعته ما ينسخها .

وأرى أنّ أصل الاستدلال لهذا أنّ الله تعالى إذا ذكر في كتابه أو أوحى إلى رسوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ حكاية حكم من الشرائع السابقة في مقام التّنويه بذلك والامتنان ولم يقارنه ما يدلّ على أنّه شُرِع للتّشديد على أصحابه عقوبة لهم ، ولا ما يدلّ على عدم العمل به ، فإنّ ذلك يدلّ على أنّ الله تعالى يريد من المسلمين العمل بمثله إذا لم يكن من أحكام الإسلام ما يخالفه ولا من أصوله ما يأباه ، مثل أصل التّيسير ولا يقتضي القياسُ على حكم إسلامي ما يناقض حكما من شرائع مَن قَبلنا . ولا حجّة في الآيات الّتي فيها أمرُ النّبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ باتّباع مَن قبله مثل هذه الآية،ومثل قوله تعالى « ثمّ أوحينا إليك أن اتّبعْ ملّة إبراهيم حنيفا » ومثل قوله تعالى « شَرَع لكم من الدّين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى » ، لأنّ المقصود من ذلك أصول الدّيانة وأسس التّشريع الّتي لا تختلف فيها الشّرائع ، فمن استدلّ بقوله تعالى « فبهداهم اقتده » فاستدلاله ضعيف. قال الغزالي في المستصفى « أراد بالهُدى التّوحيد ودلالةَ الأدلّة العقليّة على الواحدانيّة والصّفات لأنّه تعالى أمره بالاقتداء بهداهم فلو كان المراد بالهدى شرائعهم لكان أمرا بشرائع مختلفة وناسخة ومنسوخة فدلّ أنّه أراد الهدى المشترك بين جميعهم » آهـ . ومعنى هذا أنّ الآية لا تقوم حجّة على المخالف فلا مانع من أن يكون فيها استئناس لمن رأى حجّيّة شرع من قبلنا على الصّفات الّتي ذكرتُها آنفا . وفي صحيح البخاري في تفسير سورة صٓ عن العوّام قال : سألت مجاهدا عن سجدة صٓ فقال : سألت ابن

عبّاس من أين سجدتَ (أي من أيّ دليل أخذت أن تسجد في هذه الآية، يريد أنّها حكاية عن سجود داوود وليس فيها صيغة أمر بالسجود) فقال « أوَمَا تقرأ « أولئك الّذين هدى الله فبهداهم اقتده » فكان داوود ممّن أمر نبيئُكم أن يقتدي به فسجدها داوود فسجدها رسول الله » .

والمذاهب في هذه المسألة أربعةٌ: المذهب الاول مذهب مالك فيما حكاه ابن بكير وعبدُ الوهّاب والقرافي ونسبوه إلى أكثر أصحاب مالك : أنّ شرائع من قبلنا تكون أحكاما لنا، لأنّ الله أبلغها إلينا. والحجّة على ذلك ما ثبت في الصحاح من أمر رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — في قضية الرُّبَيِّع بنت النضر حين كسرَتْ ثنيّة جارية عمدا أنْ تُكْسر ثنيّتها فراجعتْه أمّها وقالت : والله لا تُكْسَر ثنيّةُ الرّبَيِّع فقال لها رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — « كتابُ الله القصاص » ، وليس في كتاب الله حكم القصاص في السنّ إلاّ ما حكاه عن شرع التّوراة بقوله « وكتبنا عليهم فيها أنّ النّفس بالنّفس — إلى قوله — والسنّ بالسنّ ». وما في الموطأ أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — قال: من نسي الصلاة فليصلّها إذا ذكرها فإنّ الله تعالى يقول في كتابه « أَقِمْ الصّلاة لذِكْرِي » وإنّما قاله الله حكاية عن خطابه لموسى — عليه السلام — ، وبظاهر هذه الآية لأنّ الهدى مصدر مضاف فظاهره العموم ، ولا يُسلّم كونُ السياق مخصّصا له كما ذهب إليه الغزالي. ونقل علماء المالكية عن أصحاب أبي حنيفة مثلَ هذا. وكذلك نقل عنهم ابنُ حزم في كتابه الإعراب في الحيرة والالتباس الواقعين في مذاهب أهل الرأي والقياس (1). وفي توضيح صدر الشريعة حكايتُه عن جماعة من أصحابهم ولم يُعيّنه. ونقله القرطبي عن كثير من أصحاب الشافعي. وهو منقول في كتب الحنفيّة عن عامّة أصحاب الشّافعي.

المذهب الثّاني : ذهب أكثر الشّافعيّة والظاهرية : أنّ شرع من قبلنا ليس شرعا لنا. واحتجّوا بقوله تعالى « لكُلٍ جعلنا

(1) مخطوط في مكتبتنا.

منكم شِرْعَةً ومنهاجا ». ونسب القرطبي هذا القول للكثير من أصحاب مالك وأصحاب الشّافعي. وفي توضيح صدر الشّريعة نسبة مثل هذا القول لجماعة من أصحابهم.

الثالث : إنّما يلزم الاقتداء بشرع إبراهيم — عليه السلام — لقوله تعالى « ثمّ أوحينا إليك أن اتَّبِعْ ملّة إبراهيم حنيفا». ولم أقف على تعيين من نسب إليه هذا القول.

الرّابع : لا يلزم إلاّ اتّباع شريعة عيسى لأنّها آخر الشّرائع نسخت ما قبلها. ولم أقف على تعيين صاحب هذا القول. قال ابن رشد في المقدّمات : وهذا أضعف الأقوال.

والهاء في قوله « اقتده » ساكنة عند جمهور القرّاء، فهي هاء السكت الّتي تُجلب عند الوقف على الفعل المعتلّ اللاّم إذا حذفت لاَمه للجازم، وهي تثبت في الوقف وتحذف في الوصل ، وقد ثبتت في المصحف لأنّهم كانوا يكتبون أواخر الكلم على مراعاة حال الوقف . وقد أثبتها جمهور القرّاء في الوصل، وذلك من إجراء الوصل مجرى الوقف وهو وارد في الكلام الفصيح. والأحسن للقارىء أن يقف عليها جريا على الأفصح ، فجمهور القرّاء أثبتوها ساكنة ما عدا رواية هشام عن ابن عامر فقد حرّكها بالكسر، ووجّه أبو عليّ الفارسي هذه القراءة بأنّها تجعل الهاء ضمير مصدر « اقْتد »، أي اقتد الاقتداء، وليست هاء السكت، فهي كالهاء في قوله تعالى « عذابا لا أعذّبُه أحدا من العالمين » أي لا أعذّب ذلك العذاب أحدا. وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف، بحذف الهاء في حالة الوصل على القياس الغالب .

﴿قُل لاَّ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَىٰ لِلْعَـٰلَمِينَ﴾ [90]

استئناف عُقّب به ذلك البيانُ العظيم الجامع لأحوال كثير من الأمم . والإيماءُ إلى نبوءة جمع من الأنبياء والصّالحين ، وبيان طريقة الجدل في تأييد الدّين، وأنّه ما جاء إلاّ كما جاءت مِلل تلك الرّسل ، فلذلك ذيَّله الله بأمر رسوله أن يُذكّر قومه بأنّه يذكّرُهم كما ذكّرتْ الرّسلُ أقوامهم، وأنّه

ما جاء إلاّ بالنّصح لهم كما جاءت الرّسل . وافتتح الكلام بفعل « قل » للتّنبيه على أهمّيته كما تقدّم في هذه السّورة غير مرّة . وقُدّم ذلك بقوله « لا أسألكم عليه أجرا » أي لست طالبَ نفع لنفسي على إبلاغ القرآن ، ليكون ذلك تنبيها للاستدلال على صدقه لأنّه لو كان يريد لنفسه نفعا لصانعهم ووافقهم . قال في الكشّاف في سورة هود عند قوله تعالى حكاية عن هوُد « يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إنْ أجريَ إلاّ على الّذي فطرنيَ أفلا تعقلون ». ما من رسول إلاّ واجه قومه بهذا القول لأنّ شأنهم النّصيحة والنّصيحة لا يمحّصها ولا يمحّضُها إلاّ حَسم المطامع وما دام يتوهّم شيء منها لم تنفع ولم تنجع » آهـ .

قلت : وحكى الله عن نوح مثل هذا في قوله في سورة هود « ويا قوم لا أسألكم عليه مالاً إنْ أجريَ إلاّ على الله ».وقال لرسوله أيضا في سورة الشّورى « قل لا أسألكم عليه أجرا إلاّ المودّة في القربى » . فليس المقصود من قوله « لا أسألكم عليه أجرا » ردّ اعتقاد معتقد أو نفي تهمة قيلت ولكن المقصود به الاعتبار ولفت النّظر إلى محض نصح الرّسول — صلى الله عليه وسلم — في رسالته وأنّها لنفع النّاس لا يجرّ منها نفعا إلى نفسه .

والضمير في قوله « عليه » وقوله « إن هو » راجع إلى معروف في الأذهان ؛ فإنّ معرفة المقصود من الضمير مغنية عن ذكر المعاد مثل قوله تعالى « حتّى توارتْ بالحجاب »، وكما في حديث عُمر في خبر إيلاء النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — « فنزل صاحبي الانصاري يوم نوبته فضرب بأبي ضربا شديدا فقال : أثمّ هو » . آلخ. والتّقدير : لا أسألكم على التّبليغ أو الدّعاء أجرا وما دعائي وتبليغي إلاّ ذِكرى بالقرآن وغيره من الأقوال .

والذّكرى اسم مصدر الذِكر — بالكسر —، وهو ضدّ النّسيان، وتقدّم آنفا. والمُراد بها هنا ذكر التّوحيد والبعث والثّواب والعقاب .

وجَعَل الدّعوة ذكرى للعالمين ، لأنّ دعوته ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ عامّة لسائر النّاس .

وقد أشعر هذا بأنّ انتفاء سؤال الأجر عليه لسببين : أحدهما أنّه ذِكرى لهم ونصح لنفعهم فليس محتاجا لِجَزاءٍ منهم ، ثانيهما أنّه ذكرى لغيرهم من النّاس وليس خاصّا بهم .

﴿ وَمَا قَدَرُوا ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ 91 ﴾

وجود واو العطف في صدر هذه الجملة ينادي على أنّها نزلت متناسقة مع الجمل الّتي قبلها، وأنّها وإيّاها واردتان في غرض واحد هو إبطال مزاعم المشركين، فهذا عطف على جملة « فإن يكفر بها هؤلاء »،وأنّها ليست ابتدائيّة في غرض آخر. فواو الضّمير في قوله « قدروا » عائد على ما عاد إليه اسم الإشارة في قوله « هؤلاء » كما علمت آنفا . ذلك أنّ المشركين لمّا استشعروا نهوض الحجّة عليهم في نزول القرآن بأنّه ليس بِدعا ممّا نزل على الرّسل ، ودحضَ قولهم « لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا » توغّلوا في المكابرة والجحود فقالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » وتجاهلوا ما كانوا يقولونه عن إبراهيم ـ عليه السّلام ـ وما يعلمونه من رسالة موسى ـ عليه السلام ـ وكتابه. فروى الطبري عن ابن عبّاس ومجاهد: أنّ قائل ذلك هم المشركون من قريش .

وقد جاءت هذه الآية في هذا الموقع كالنتيجة لما قبلها من ذكر الإنبياء وما جاءوا به من الهدى والشّرائع والكتب ، فلا جرم أنّ الّذين قالوا : ما أنزل الله

على بشر من شيء، قد جاءوا إفكا وزورا وأنكروا ما هو معلوم في أجيال البشر بالتّواتر . وهذه الجملة مثل ما حكاه الله عنهم في قوله « وقال الّذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالّذي بين يديه » . ومن أئمّة التّفسير من جعل هذا حكاية لقول بعض اليهود، واختلفوا في أنّه معيّن أو غير معيّن، فعن ابن عبّاس أيضا، وسعيد ابن جبير، والحسن، والسدّي :أنّ قائل « ما أنزل الله على بشر من شيء » بعض اليهود. وروي عن سعيد بن جبير وعكرمة أنّ قائل ذلك مالك بن الصيف القُرظي وكان من أحبار اليهود بالمدينة، وكان سمينا وأنّه جاء يخاصم النّبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ فقال له النّبيء « أنشدك بالّذي أنزل التّوراة على موسى أمّا تجد في التّوراة أنّ الله يبغض الحَبر السمين » فغضب وقال : والله ما أنزل الله على بشر من شيء. وعن السُدّي : أنّ قائله فِنْحاص اليهودي. ومحمل ذلك كلّه على أنّ قائل ذلك منهم قاله جهلا بما في كتبهم فهو من عامّتهم، أو قاله لجاجا وعِنادا. وأحسب أنّ هذه الرّوايات هي الّتي ألجأت رواتها إلى ادّعاء أنّ هذه الآيات نزلت بالمدينة، كما تقدّم في الكلام على أوّل هذه السّورة.

وعليه يكون وقع هذه الآيات في هذا الموقع لمناسبة قوله « أولئك الّذين آتيناهم الكتاب » الآية، وتكون الجملة كالمعترضة في خلال إبطال حجاج المشركين. وحقيقة « قدروا » عيَّنوا القَدْر وضبطوه أي، علّموه عِلما عن تحقّق.

والقَدْر ــ بفتح فسكون ــ مقياسُ الشيء وضابطه ، ويستعمل مجازا في عِلم الأمر بكُنهه وفي تدبير الأمر . يقال : قَدَر القومُ أمرهم يقدُرونه ــ بضمّ الدّال ــ في المضارع ، أي ضبطوه ودبَّروه . وفي الحديث قول عائشة « فاقدُروا قدْرَ الجارية الحديثة السنّ ». وهو هنا مجاز في العلم الصّحيح، أي ما عرفوا الله حقّ معرفته وما علموا شأنه وتصرّفاته حقّ العلم بها، فانتصب « حقّ » على النّيابة عن المفعول المطلق لإضافته إلى المصدر وهو « قَدْرِه »، والإضافة هنا من إضافة الصّفة إلى الموصوف. والأصل : ما قدروا الله قَدْرَه الحَقّ .

« وإذ قالوا » ظرف ، أي ما قدروه حين قالوا « ما أنزل الله » لأنّهم لمّا نفوا شأنا عظيما من شؤون الله، وهو شأن هديه النّاس وإبلاغهم مرادَه بواسطة الرّسل،

قد جهلوا ما يفضي إلى الجهل بصفة من صفات الله تعالى الّتي هي صفة الكلام ، وجهلوا رحمته للنّاس ولطفه بهم .

ومقالهم هذا يعمّ جميعَ البشر لوقوع النكرة في سياق النّفي لنفي الجنس ، ويَعمّ جميعَ ما أنزل باقترانه بـ«منْ» في حيز النّفي للدّلالة على استغراق الجنس أيضا، ويعمّ إنزالَ الله تعالى الوحيَ على البشر بنفي المتعلّق بهذين العمومين.

والمراد بـ«شيء» هنا شيء من الوحي، ولذلك أمر الله نبيّه بأن يُفْحمهم باستفهام تقرير وإلجاء بقوله « مَن أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى » فذكّرهم بأمر لا يستطيعون جحده لتواتره في بلاد العرب ، وهو رسالة موسى ومجيئه بالتّوراة وهي تدرس بين اليهود في البلد المجاور مكّة ، واليهودُ يتردّدون على مكّة في التّجارة وغيرها ، وأهل مكّة يتردّدون على يثرب وما حولها وفيها اليهود وأحبارهم ، وبهذا لم يذكّرهم الله برسالة إبراهيم — عليه السّلام — لأنّهم كانوا يجهلون أنّ الله أنزل عليه صُحفا فكان قد يتطرّقه اختلاف في كيفية رسالته ونبوءته . وإذا كان ذلك لا يسع إنكاره كما اقتضاه الجواب آخرَ الآية بقوله « قل الله » فقد ثبت أنّ الله أنزل على أحدٍ من البشر كتابا فانتقض قولهم « ما أنزل الله على بشر من شيء» على حسب قاعدة نقض السالبة الكلّية بموجبة جزئيّة. وافتتح بالأمر بالقول للاهتمام بهذا الإفحام ، وإلاّ فإنّ القرآن كلّه مأمور النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بأن يقوله .

والنّور : استعارة للوضوح والحقّ، فإنّ الحقّ يشبّه بالنّور، كما يشبّه الباطل بالظلمة. قال أبو القاسم عليّ التنّوخي :

وكأنّ النّجومَ بين دُجاها   سُنَنٌ لاحَ بينهنّ ابتِداعُ

ولذلك عطف عليه « هدى ». ونظيره قولهُ في سورة المائدة « إنّا أنزلنا التّوراة فيها هُدًى ونور » . ولو أطلق النّور على سبب الهدى لصحّ لولا

هذا العطف، كما قال تعالى عن القرآن « ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا » .

وقد انتصب « نورا » على الحال .

والمراد بالنّاس اليهود، أي ليهديهم، فالتّعريف فيه للاستغراق، إلاّ أنّه استغراق عرفي ، أي النّاس الّذين هم قومه بنو إسرائيل .

وقوله « تجعلونه قراطيس » يجوز أن يكون صفة سببيّة للكتاب ، ويجوز أن يكون مُعترضا بين المتعاطفات .

قرأ « تجعلونه — وتبدون — وتخفون » — بتاء الخطاب — مَن عدا ابنَ كثير، وأبَا عمرو، ويعقوب، من العشرة، فإمّا أن يكون الخطاب لغير المشركين إذ الظاهر أن ليس لهم عمل في الكتاب الذي أنزل على موسى ولا باشروا إبداء بعضه وإخفاء بعضه فتعيّن أن يكون خطابا لليهود على طريقة الإدماج (أي الخروج من خطاب الى غيره) تعريضا باليهود وإسماعا لهم وإن لم يكونوا حاضرين من باب إياكَ أعني واسمَعي يا جارة ، أو هو التفات من طريق الغيبة الّذي هو مقتضى المقام إلى طريق الخطاب. وحقّه أن يقال يجعلونه — بياء المضارع للغائب — كما قرأ غير هؤلاء الثّلاثة القرّاء . وإمّا أن يكون خطابا للمشركين . ومعنى كونهم يجعلون كتابَ موسى قراطيس يبدون بعضها ويخفون بعضها أنّهم سألوا اليهود عن نبوءة محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — فقرأوا لهم ما في التّوراة من التمسّك بالسبت، أي دين اليهود، وكتموا ذكر الرّسول — صلّى الله عليه وسلّم — الّذي يأتي من بعدُ ، فأسند الإخفاء والإبداءُ إلى المشركين مجازا لأنّهم كانوا مظهرا من مظاهر ذلك الإخفاء والإبداء . ولعلّ ذلك صدر من اليهود بعد أن دخل الإسلام المدينة وأسلم مَن أسلم من الأوس والخزرج ، فعلم اليهود وبال عاقبة ذلك عليهم فأغروا المشركين بما يزيدهم تصميما على المعارضة . وقد قدّمتُ ما

يرجّح أنّ سورة الأنعام نزلت في آخر مدّة إقامة رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بمكّة ، وذلك يوجب ظنّنا بأنّ هذه المدّة كانت مبدأ مداخلة اليهود لقريش في مقاومة الدّعوة الإسلاميّة بمكّة حين بلغت إلى المدينة .

قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب « يجعلونه، ويُبدونها، ويخفون » ـ بالتحتّية ـ فتكون ضمائرُ الغيبة عائدة إلى معروف عند المتكلّم ، وهم يهود الزّمان الّذين عُرفوا بذلك .

والقراطيس جمع قرطاس. وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولو نزّلنا عليك كتابا في قرطاس » في هذه السّورة . وهو الصحيفة من أي شيء كانت من رَقّ أو كاغد أو خرقة . أي تجعلون الكتاب الّذي أنزل على موسى أوراقا متفرّقة قصدا لإظهار بعضها وإخفاء بعض آخر .

وقوله « تبدونها وتخفون كثيرا » صفة لقراطيس، أي تبدون بعضها وتخفون كثيرا منها، ففهم أنّ المعنى تجعلونه قراطيس لغرض إبداء بعض وإخفاء بعض .

وهذه الصّفة في محلّ الذمّ فإنّ الله أنزل كتبه للهُدى ، والهدى بها متوقّف على إظهارها وإعلانها، فمن فرّقها ليظهر بعضا ويخفي بعضا فقد خالف مراد الله منها . فأمّا لو جعلوه قراطيس لغير هذا المقصد لما كان فعلهم مذموما، كما كتب المسلمون القرآن في أجزاء منفصلة لقصد الاستعانة على القراءة ، وكذلك كتابة الألواح في الكتاتيب لمصلحة .

وفي جامع العُتبية في سماع ابن القاسم عن مالك « سُئل مالك ـ رحمه الله ـ عن القرآن يُكتب أسداسا وأسباعا في المصاحف، فكره ذلك كراهيةً شديدة وعابها وقال لا يفرّق القرآن وقد جمعه الله وهؤلاء يفرّقونه ولا أرى ذلك. آه . قال ابن رشد في البيان والتّحصيل: القرآن أنزل إلى النّبيء ـ صلّى

الله عليه وسلّم ــ شيئا بعـد شيء حتّى كَمُل واجتمع جملة واحدة فوجب أن يحافظ على كونه مجموعا، فهذا وجه كراهيّة مالك لتفريقه. آهـ .

قلتُ : ولعلّه إنّما كره ذلك خشية أن يكون ذلك ذريعة إلى تفرّق أجزاء المصحف الواحد فيقع بعضها في يد بعض المسلمين فيظن أنّ ذلك الجزء هو القرآن كلّه، ومعنى قول مالك : وقد جمعه الله، أنّ الله أمر رسوله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ بجمعه بعد أن نزل منجّما، فدلّ ذلك على أنّ الله أراد جمعه فلا يفرّق أجزاء. وقد أجاز فقهاء المذهب تجزْئة القرآن للتعلّم ومسّ جزئه على غير وضوء، ومنه كتابته في الألــواح .

وقوله «وعُلّمتم ما لم تعلموا» في موضع الحال من كلام مقدّر دلّ عليه قوّة الاستفهام لأنّه في قوّة أخبروني، فإنّ الاستفهام يتضمّن معنى الفعل .

ووقوع الاستفهام بالاسم الدّال على طلب تعيين فاعل الإنزال يقوّي معنى الفعل في الاستفهام إذ تضمّن اسم الاستفهام فعلا وفاعلا مستفهَما عنهما ، أي أخبروني عن ذلك وقد علّمكم الله بالقرآن الّذي أنكرتم كونه من عند الله، احتججتم على إنكار ذلك بنفي أن ينزل الله على بشر شيئا، ولو أنصفتم لوجدتم وامارة نزوله من عند الله ثابتة فيه غير محتاج معها للاستدلال عليه . وهذا الخطاب أشدّ انطباقا على المشركين لأنّهم لم يكونوا عالمين بأخبار الأنبياء وأحوال التّشريع ونظامه فلمّا جاءهم محمّد ــ عليه الصّلاة والسّلام ــ علم ذلك من آمن علما راسخا ، وعلم ذلك من بقي على كفره بما يحصل لهم من سماع القرآن عند الدّعوة ومن مخالطيهم من المسلمين ، وقد وصفهم الله بمثل هذا في آيات أخرى، كقوله تعالى « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » .

ويجوز أن تكون جملة « وعُلّمتم » عطفا على جملة « أنزَل الكتاب » على اعتبار المعنى كأنّه قيل : وعلّمكم ما لم تعلموا .

ووجه بناء فعل « عُلّمتم » للمجهول ظهور الفاعل، ولأنّه سيقول «قُل الله».

فإذا تأوّلنا الآية بما روي من قصّة مالك بن الصّيف المتقدّمة فالاستفهام بقوله « مَن أنزل الكتاب » تقريري، إمّا لإبطال ظاهر كلامهم من جحد تنزيل كتاب على بشر، على طريقة إفحام المناظر بإبداء ما في كلامه من لوازم الفساد، مثل فساد اطّراد التّعريف أو انعكاسه ؛ وإمّا لإبطال مقصودهم من إنكار رسالة محمّد – صلّى الله عليه وسلّم – بطريقة الإلزام لأنّهم أظهروا أنّ رسالة محمّد – عليه الصلاة والسلام – كالشيء المحال فقيل لهم على سبيل التّقرير « من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى » ولا يسعهم إلاّ أن يقولوا : الله ، فإذا اعترفوا بذلك فالّذي أنزل على موسى كتابا لم لا ينزل على محمّد مثله، كما قال تعالى « أم يحسدون النّاس على ما آتاهم الله من فضله » الآية .

ثمّ على هذا القول تكون قراءة « تجعلونه قراطيس » بالفوقيّة جارية على الظاهر ، وقراءتُه بالتّحتيّة من قبيل الالتفات . ونكتته أنّهم لمّا أخبر عنهم بهذا الفعل الشّنيع جُعلوا كالغائبين عن مقام الخطاب .

والمخاطب بقوله « وعُلّمتم » على هذا الوجه هم اليهود، فتكون الجملة حالا من ضمير « تجعلونه »، أي تجعلونه قراطيس تخفون بعضها في حال أنّ الله علّمكم على لسان محمّد ما لم تكونوا تعلمون، ويكون ذلك من تمام الكلام المعترض به .

ويجيء على قراءة « يجعلونه قراطيس » – بالتّحتيّة – أن يكون الرّجوع إلى الخطاب بعد الغيبة التفاتا أيضا. وحسّنه أنّه لمّا أخبر عنهم بشيء حَسَن عَادَ إلى مقام الخطاب، أو لأنّ مقام الخطاب أنسب بالامتنان.

واعلم أنّ نظم الآية صالح للردّ على كلا الفريقين مراعاة لمقتضى الروايتين. فعلى الرّواية الاولى فواو الجماعة في « قدروا – وقالوا » عائدة إلى ما عاد إليه إشارة هؤلاء، وعلى الرّواية الثّانية فالواو واو الجماعة مستعملة في واحد معيّن على طريقة

التّعريض بشخص من باب « مَا بالُ أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله »، وذلك من قبيل عود الضّمير على غير مذكور اعتمادا على أنّه مستحضر في ذهن السامع .

وقوله « قل الله » جواب الاستفهام التّقريري. وقد تولّى السائل الجواب لنفسه بنفسه لأنّ المسؤول لا يسعه إلاّ أن يجيب بذلك لأنّه لا يقدر أن يكابر ، على ما قرّرتُه في تفسير قوله تعالى « قل لمن ما في السّماوات والارض قل لله » في هذه السّورة .

والمعنى قل الله أنزل الكتاب على موسى. وإذا كان « و عُلّمتم ما لم تعلموا » معطوفا على جملة « أنزل » كان الجواب شاملا له ، أي الله علّمكم ما لم تعلموا فيكون جوابا عن الفعل المسند إلى المجهول بفعل مسند إلى المعلوم على حدّ قول ضرار بن نهشل أو الحارث النهشلي يرثي أخاه يـزيـد :

لِيُبْكَ يزيد ضارع لخصومة ومختبط ممّا تُطيح الطّوائح

كأنّه سئل من يَبكيه فقال : ضارع .

وعطف « ثمّ ذرْهم في خوضهم يلعبون » بثمّ للدّلالة على التّرتيب الرتبي، أي أنّهم لا تنجع فيهم الحجج والأدلّة فتَرْكُهم وخَوْضهم بعد التّبليغ هو الأولى ولكن الاحتجاج عليهم لتبكيتهم وقطع معاذيرهم .

وقوله « في خوضهم » متعلّق بـ « ذرهم ». وجملة « يلعبون » حال من ضمير الجمع .

وتقدّم القول في « ذر » في قوله تعالى « وذر الّذين اتّخذوا دينهم » .

والخوض تقدّم في قوله تعالى «وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم».

واللّعب تقدّم في « وذر الّذين اتّخذوا دينهم لعبا » في هذه السّورة .

﴿ وَهَـٰذَا كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ مُبَـٰرَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ

وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾

« وهذا كتاب » عطف على جملة « قل الله »، أي وقل لهم الله أنزل الكتاب على موسى وهذا كتاب أنزلناه .

والإشارة إلى القرآن لأنّ المحاولة في شأنه من ادّعائهم نفي نزوله من عند الله ، ومن تبكيتهم بإنزال التّوراة،يجعل القرآن كالحاضر المشاهد، فأتي باسم الإشارة لزيادة تمييزه تقوية لحضوره في الأذهان .

وافتتاح الكلام باسم الإشارة المفيد تمييز الكتاب أكمل تمييز ، وبناءُ فعل « أنزلنا » على خبر اسم الإشارة، وهو « كتاب » الّذي هو عينه في المعنى ، لإفادة التّقوية، كأنّه قيل : وهذا أنزلناه .

وجَعْل «كتاب» الّذي حقّه أن يكون مفعول «أنزلنا» مسندا إليه، ونصب فعل « أنزلنا » لضميره ، لإفادة تحقيق إنزاله بالتّعبير عنه مرّتين ، وذلك كلّه للتّنويه بشأن هذا الكتاب .

وجملة « أنزلناه » يجوز أن تكون حالا من اسم الإشارة، أو معترضة بينه وبين خبره . و « مبارك » خبر ثان . والمبارك اسم مفعول من بَاركه ، وبارك عليه، وبارك فيه،وبارك له، إذا جعل له البركة. والبركة كثرة الخير ونماؤه يقال : باركه. قال تعالى « أن بُورك من في النّار ومن حولها » ، ويقال : بارك فيه، قال تعالى « وبارك فيها » .

ولعلّ قولهم (بارك فيه) إنّما يتعلّق به ما كانت البركة حاصلة للغير في زمنه أو مكانه، وأمّا (باركه) فيتعلّق به ما كانت البركة صفة له ،و(بَارك

عليه) جعل البركة متمكّنة منه، (وبارك له) جعل أشياء مباركة لأجله، أي بارك فيما له .

والقرآن مبارَك لأنّه يدلّ على الخير العظيم، فالبركة كائنة به، فكأنّ البركة جعلت في ألفاظه، ولأنّ الله تعالى قد أودع فيه بركة لقارئه المشتغل به بركة في الدّنيا وفي الآخرة ، ولأنّه مشتمل على ما في العمل به كمال النّفس وطهارتها بالمعارف النّظريّة ثمّ العمليّة. فكانت البركة ملازمة لقراءته وفهمه. قال فخر الدّين « قد جرت سنّة الله تعالى بأنّ الباحث عنه (أي عن هذا الكتاب) المتمسّك به يحصل له عزّ الدّنيا وسعادة الآخرة. وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم النّقليّة والعقليّة فلم يَحْصُل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السّعادات في الدّنيا مثلُ ما حصل لي بسبب خدمة هذا العلم (يعني التّفسير).

و « مصدّق » خبر عن « كتاب » بدون عطف.

والمُصدّق تقدّم عند قوله تعالى « مُصدّقا لما بين يَديه » في سورة البقرة، وقوله « ومصدّقا بين يدي » وفي سورة آل عمران. و « الّذي » من قوله « الّذي بين يديه » اسم موصول مراد به معنى جَمع . وإذ قد كان جمع الّذي وهو الّذين لا يستعمل في كلام العرب إلاّ إذا أريد به العاقل وشبهه، نحو «إنّ الّذين تدعون من دون الله عبادٌ أمثالكم » لتنزيل الأصنام منزلة العاقل في استعمال الكلام عرفا . فلا يستعمل في جمع غير العاقل إلاّ الّذي المفرد، نحو قوله تعالى « والّذي جاء بالصّدق وصدّق به أولئك هم المتّقون ».

والمراد بـ « الّذي بين يديه » ما تقدّمه من كتب الانبياء، وأخصّها التّوراة والإنجيل والزّبور، لانّها آخر ما تداوله النّاس من الكتب المنزّلة على الانبياء، وهو مصدّق الكتب النّازلة قبل هذه الثّلاثة وهي صحف إبراهيم وموسى .

ومعنى كون القرآن مصدّقها من وجهين ، أحدهما أنّ في هذه الكتب الوعد

بمجيء الرّسول المقفّى على نبوءة أصحاب تلك الكتب، فمجيء القرآن قد أظهر صدق ما وعدت به تلك الكتب ودلّ على أنّها من عند الله .

وثانيهما أنّ القرآن مصدّق أنبيائها وصدّقها وذكر نورها وهداها ، وجاء بما جاءت به من أصول الدّين والشّريعة . ثمّ إنّ ما جاء به من الأحكام الّتي لم تكن ثابتة فيها لا يخالفها . وأمّا ما جاء به من الاحكام المخالفة للأحكام المذكورة فيها من فروع الشّريعة فذلك قد يبيّن فيه أنّه لأجل اختلاف المصالح ، أو لأنّ الله أراد التّيسير بهده الامّة .

ومعنى « بين يديه » ما سبقه. وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى « فإنّه نزّله على قلبك بإذن الله مصدّقا لما بين يديه » في سورة البقرة، وعند قوله « ومصدّقا لما بين يديّ من التّوراة » في سورة آل عمران .

وأمّا جملة « ولتنذر أمّ القرى » فوجود واو العطف في أوّلها مانع من تعليق « لتنذر » بفعل « أنزلناه »، ومن جعل المجرور خبرا عن «كتاب» خلافا للتفتزاني، إذ الخبر إذا كان مجرورا لا يقترن بواو العطف ولا نظير لذلك في الاستعمال، فوجود لام التّعليل مع الواو مانع من جعلها خبرا آخر لـ«كتاب»، فلا محيص عند توجيه انتظامها مع ما قبلها من تقدير محذوف أو تأويل بعض ألفاظها ، والوجه عندي أنّه معطوف على مقدّر ينبىء عنه السّياق. والتّقدير : ليؤمن أهل الكتاب بتصديقه ولتنذر المشركين . ومثل هذا التّقدير يطّرد في نظائر هذه الآية بحسب ما يناسب أن يقدّر . وهذا من أفانين الاستعمال الفصيح. ونظيره قوله تعالى « هذا بلاغ للنّاس ولينذروا به وليعلموا أنّما هو إله واحد وليذّكّر أولوا الالباب » في سورة إبراهيم .

ووقع في الكشّاف أنّ « ولتنذر » معطوف على ما دلّت عليه صفة الكتاب، كأنّه قيل : أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدّمه والإنذار آه . وهذا وإن استتبّ في هذه الآية فهو لا يحسن في آية سورة إبراهيم، لأنّ لفظ « بلاغ » اسم ليس

فيه ما يشعر بالتّعليل ، و « للنّاس » متعلّق به واللاّم فيه للتّبليغ لا للتّعليل ، فتعيّن تقدير شيء بعده نحو لينتبهوا أو لئلاّ يؤخذوا على غفلة وليُنْذَروا به.

والإنذار : الإخبار بما فيه توقّع ضرّ، وضدّه البشارة. وقد تقدّم عند قوله تعالى « إنّا أرسلناك بالحقّ بشيرا ونذيرا » في سورة البقرة. واقتُصر عليه لأنّ المقصود تخويف المشركين إذ قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » .

وأمّ القرى: مكّة، وأمّ الشيء استعارة شائعة في الأمر الّذي يُرجع إليه ويلتفّ حوله ، وحقيقة الأمّ الانثى الّتي تلد الطفل فيرجع الولد إليها ويلازمها ، وشاعت استعارة الأمّ للأصل والمرجع حتّى صارت حقيقة، ومنه سمّيت الراية أمّا، وسُمّي أعلى الرأس أمّ الرأس، والفاتحة أمّ القرآن. وقد تقدّم ذلك في تسمية الفاتحة. وإنّما سمّيت مكّة أمّ القرى لأنّها أقدم القرى وأشهرها وما تقرّت القرى في بلاد العرب إلاّ بعدها، فسمّاها العرب أمّ القرى، وكان عرب الحجاز قبلها سكّان خيام.

وإنذار أمّ القرى بإنذار أهلها، وهذا من مجاز الحذف كقوله تعالى « واسألْ القرية »، وقد دلّ عليه قوله « ومن حولها »، أي القبائل القاطنة حول مكّة مثل خُزاعة ، وسعد بن بَكْر ، وهوازن ، وثقيف ، وكنانة .

ووجه الاقتصار على أهل مكّة ومن حولها في هذه الآية أنّهم الّذين جرى الكلام والجدال معهم من قوله « وكذّب به قومك وهو الحقّ »، إذ السّورة مكّية وليس في التّعليل ما يقتضي حصر الإنذار بالقرآن فيهم حتّى نتكلّف الادّعاء أنّ « من حولها » مراد به جميع أهل الارض .

وقرأ الجمهور « ولتنذر أمّ القرى » بالخطاب ، وقرأه أبو بكر وحده عن عاصم « ولينذر » ــ بياء الغائب ــ على أن يكون الضّمير عائدا إلى « كتاب » .

وقوله « والّذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به » احتراس من شمول الإنذار المؤمنين الّذين هم يومئذ بمكّة وحولها المعروفون بهذه الصّلة دون غيرهم من

أهل مكّة ،ولذلك عبّر عنهم بهذا الموصول لكونه كاللّقب لهم، وهو مميّزهم عن أهل الشّرك لأنّ أهل الشّرك أنكروا الآخرة .

وليس في هذا الموصول إيذان بالتّعليل، فإنّ اليهود والنّصاري يؤمنون بالآخرة ولم يؤمنوا بالقرآن ولكنّهم لم يكونوا من أهل مكّة يومئذ.

وأخبر عن المؤمنين بأنّهم يؤمنون بالقرآن تعريضا بأنّهم غير مقصودين بالإنذار فيعلم أنّهم أحقّاء بضدّه وهو البشارة .

وزادهم ثناء بقوله « وهم على صلاتهم يحافظون » إيذانا بكمال إيمانهم وصدقه، إذ كانت الصّلاة هي العمل المختصّ بالمسلمين، فإنّ الحجّ كان يفعله المسلمون والمشركون، وهذا كقوله « هدى للمتّقين الّذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصّلاة » ولم يكن الحجّ مشروعا للمسلمين في مدّة نزول هذه السّورة .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾

لمّا تقضّى إبطال ما زعموه من نفي الإرسال والإنزال والوحي ، النّاشيء عن مقالهم الباطل ، إذ قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء »، وعقّب ذلك بإثبات ما لأجله جحدوا إرسال الرّسل وإنزال الوحي على بشر ، وهو إثبات أنّ هذا الكتاب منزّل من الله ، عُقّب بعد ذلك بإبطال ما اختلقه المشركون من الشّرائع الضّالة في أحوالهم الّتي شرعها لهم عَمْرو بن لُحَيٍّ من عبادة الاصنام، وزعمهم أنّهم شفعاءُ لهم عند الله، وما يستتبع ذلك من البحيرة ، والسّائبة ، وما لم يذكر اسم الله عليه من الذبائح ، وغير ذلك . فهم ينفون الرّسالة تارة في حين أنّهم يزعمون أنّ الله أمرهم بأشياء فكيف بلّغهم ما أمرهم الله به في زعمهم ، وهم قد قالوا «ما أنزل الله على بشر من شيء». فلزمهم أنّهم قد كذّبوا على الله فيما زعموا أنّ الله أمرهم به لأنّهم عطّلوا طريق وصول مراد الله إلى خلقه وهو طريق الرّسالة فجاءوا بأعجب مقالة .

وذكر من استخفّوا بالقرآن فقال بعضهم : أنا أوحيَ إليّ ، وقال بعضهم: أنا أقول مثلَ قول القرآن ، فيكون المراد بقوله « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا » تسفيه عقائد أهل الشّرك والضّلالة منهم على اختلافها واضطرابها. ويجوز أن يكون المراد مع ذلك تنزيه النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — عمّا رموه به من الكذب على الله حين قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » لأنّ الّذي يعلم أنّه لا ظلم أعظم من الافتراء على الله وادّعاء الوحي باطلا لا يُقدم على ذلك، فيكون من ناحية قول هرقل لأبي سفيان « وسألتُك هل كنتم تتّهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال فذكَرْتَ أنْ لا ، فقد أعرِفُ أنّه لم يكن ليَذَرَ الكذب على النّاس ويكذب على الله » .

والاستفهام إنكاري فهو في معنى النّفي ، أي لا أحد أظلم من هؤلاء أصحاب هذه الصّلات . ومساقه هنا مساق التّعريض بأنّهم الكاذبون إبطالا لتكذيبهم إنزال الكتاب، وهو تكذيب دلّ عليه مفهوم قوله « والّذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به» لاقتضائه أنّ الّذين لا يؤمنون بالآخرة وهم المشركون يكذّبون به؛ ومنهم الّذي قال : أوحي إليّ ؛ ومنهم الّذي قال : سأنزل مثل ما أنزل الله ؛ ومنهم من افترى على الله كذبا فيما زعموا أنّ الله أمرهم بخصال جاهليتهم . ومثل هذا التّعريض قوله تعالى في سورة العقود « قل هل أنبّئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه » الآية عقب قوله « يأيّها الّذين آمنُوا لاَ تتّخذُوا الّذين اتّخذوا دينكم هزُؤا ولعبا من الّذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفّار أولياء » الآية .

وتقدّم القول في « ومَنْ أظلم » عند قوله تعالى « ومن أظلم ممّن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » في سورة البقرة .

والافتراء : الاختلاق، وتقدّم في قوله تعالى « ولكن الّذين كفروا يفترون على الله الكذب » في سورة العقود .

« ومَن » موصولة مراد به الجنس ، أي كلّ من افترى أو قال ، وليس

المراد فردا معيّنا ، فالّذين افتروا على الله كذبا هم المشركون لأنّهم حلّلوا وحرّموا بهواهم وزعموا أنّ الله أمرهم بذلك ، وأثبتوا لله شفعاء عنده كذبا .

و « أوْ قال أوحي إليّ » عطف على صلة « مَن »، أي كلّ من ادّعى النّبوءة كذبا، ولم يزل الرّسل يحذّرون النّاس من الّذين يدّعون النّبوءة كذبا كما قدّمته. روى أنّ المقصود بهذا مسيلمة متنبّىء أهل اليمامة، قاله ابن عبّاس وقتادة وعكرمة . وهذا يقتضي أن يكون مسيلمة قد ادّعى النّبوءة قبل هجرة النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — إلى المدينة لأنّ السّورة مكّيّة. والصّواب أنّ مسيلة لم يدع النّبوءة إلاّ بعد أن وفد على النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — في قومه بني حنيفة بالمدينة سنة تسع طامعا في أن يجعل له رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — الأمرَ بعده فلمّا رجع خائبا ادّعى النّبوءة في قومه .

وفي تفسير ابن عطيّة أنّ المراد بهذه الآية مع مسيلمة الأسودُ العَنْسِي المتنبّىء بصنعاء. وهذا لم يقله غيرُ ابن عطيّة. وإنّما ذكَر الطّبري الأسود تنظيرا مع مسيلمة فإنّ الأسود العنْسي ما ادّعى النّبوءة إلاّ في آخر حياة رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — . والوجه أنّ المقصود العموم ولا يضرّه انحصار ذلك في فرد أو فردين في وقت مّا وانطباق الآية عليه .

وأمّا « من قال سأنزل مثل ما أنزل الله »، فقال الواحدي في أسباب النّزول ، عن ابن عبّاس وعكرمة : أنّها نزلت في عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري وكان قد أسلم بمكّة، وكان يكتب الوحي للنّبيء — صلّى الله عليه وسلّم —، ثمّ ارتدّ وقال : أنا أقول مثل ما أنزل الله، استهزاء، وهذا أيضا لا يثلج له الصّدر لأنّ عبد الله بن أبي سرح ارتدّ بعد الهجرة ولحق بمكّة وهذه السّورة مكّيّة . وذكر القرطبي عن عكرمة، وابنُ عطيّة عن الزّهراوي والمهدوي أنّها: نزلت في النضر ابن الحارث كان يقول: أنا أعارض القرآن. وحفظوا له أقوالا، وذلك على سبيل الاستهزاء . وقد رووا أنّ أحدا من المشركين قال : إنّما هو قول شاعر وإنّي سأنزل مثله ؛ وكان هذا قد تكرّر من المشركين كما أشار إليه القرآن ، فالوجه

أنّ المراد بالموصول العموم ليشمل كلّ من صدر منه هذا القول ومن يتابعهم عليه في المستقبل .

وقولهم « مثلَ ما أنزل الله » إمّا أن يكونوا قالوا هذه العبارة سخرية كما قالوا « يأيّها الّذي نُزّلَ عليه الذّكْر إنّك لمجنون » ، وإمّا أن يكون حكاية من الله تعالى بالمعنى، أي قال سأنزل مثل هذا الكلام، فعبَّر الله عنه بقوله « ما أنزل الله » كقوله « وقولِهم إنّا قتلْنا المسيحَ عيسى ابن مريم رسولَ الله » .

﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّـٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَـٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ 93 ﴾

عُطِفت جملة « ولو ترى إذ الظّالمون في غمرات الموت » على جملة « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا » لانّ هذه وعيد بعقاب لأولئك الظّالمين المفترين على الله والقائلين «أوحي إلينا» والقائلين «سأنزل مثل ما أنزل الله».

فـ « الظّالمون » في قوله « ولو ترى إذ الظّالمون في غمرات الموت » يشمل أولئك ويشمل جميع الظّالمين المشركين ، ولذلك فالتّعريف في « الظّالمون » تعريفُ الجنْس المفيد للاستغراق .

والخطاب في « تَرى » للرّسول ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ، أو كلّ من تتأتّى منه الرّؤية فلا يختصّ به مخاطب .

ثمّ الرّؤية المفروضة يجوز أن يُراد بها رؤية البصر إذا كان الحال المحكي

من أحـوال يوم القيـامـة ، وأن تـكون عـلميـّة إذا كانت الحـالـة المحكيـّة من أحـوال النّزع وقبض أرواحهـم عنـد المـوت .

ومفعـول « تـرى » محذوف دلّ عليه الظّرف المضاف. والتّقـديـر : ولـو تـرى الظّالمين إذ هـم في غمـرات المـوت ، أي وقتهـم في غمـرات المـوت ، ويجـوز جعـل (إذْ) اسمـا مجرّدا عن الظرفيّـة فيكون هو المفعول كما في قوله تعالى « واذكـروا إذْ كنتـم قليلا » فيـكون التّقـديـر ، ولـو تـرى زمَنَ الظّالمـون في غمـرات المـوت. ويتعيّن على هـذا الاعتبـار جعـل الـرّؤيـة عـلميـّة لأنّ الـزّمن لا يُـــرى .

والمقصود من هذا الشّرط تهويل هذا الحال، ولذلك حذف جواب (لو) كما هـو الشّأن في مقـام التّهـويـل . ونظـائـرُه كثيـرة في القـرآن . والتّقـديـر : لـرأيـت أمـرا عظيمـــا .

والغمرة ــ بفتـح الغين ــ مـا يغمُر ، أي يَغْمُّ من المـاء فـلا يترك للمغمـور مخلصا. وشاعت استعـارتـهـا للشدّة تشبيهـا بالشدّة الحـاصلة للغريق حين يغمـره الـوادي أو السّيـل حتّى صـارت الغمـرة حقيقـة عرفيّـة في الشدّة الشّديـدة .

وجَمْع الغمـرات يجـوز أن يـكون لتعـدّد الغمـرات بعـدم الظّالمين فتـكون صيغـة الجمـع مستعملـة في حقيقتهـا. ويجـوز أن يُكون لقصد المبـالغة في تهويل مـا يصيبهـم بأنّه أصنـاف من الشّدائـد هي لتعـدّد أشكـالهـا وأحوالـهـا لا يعبّر عنهـا بـاسم مفـرد. فيجـوز أن يـكون هـذا وعيدا بعـذاب يلقـونـه في الدّنيـا في وقـت النّزع. ولمـّا كـان للمـوت سكـرات جعلت غمـرةُ المـوت غمـرات.

و (في) للظرفيّـة المجازيّـة للـدّلالة على شدّة ملابسة الغمـرات لهـم حتّى كـأنّهـا ظرف يحـويهـم ويحيط بهـم .

فالموت على هـذا الوجه مستعمـل في معنـاه الحقيقي وغمراتـه هي آلام النّزع .

وتكون جملة « أخرجوا أنفسكم » حكاية قول الملائكة لهم عند قبض أرواحهم . فيكون إطلاقُ الغمرات مجازا مفردا ويكون الموت حقيقة. ومعنى بسط اليد تمثيلا للشدّة في انتزاع أرواحهم ولا بسط ولا أيديَ . والانفس بمعنى الارْواح ، أي أخرجوا أرْواحكم من أجسادكم، أي هاتوا أرواحكم، والامر للإهانة والإرْهاق إغلاظا في قبض أرواحهم ولا يتركون لهم راحة ولا يعاملونهم بلين ، وفيه إشارة إلى أنّهم يجزّعون فلا يلفظون أرواحهم وهو على هذا الوجه وعيد بالآلام عند النّزع جزاءً في الدّنيا على شركهم، وقد كان المشركون في شكّ من البعث فتُوعّدُوا بما لا شكّ فيه، وهو حال قبض الارواح بأنّ الله يسلّط عليهم ملائكة تقبض أرواحهم بشدّة وعنف وتذيقهم عذابا في ذلك . وذلك الوعيد يقع من نفوسهم موقعا عظيما لأنّهم كانوا يخافون شدائد النّزع وهو كقوله تعالى « ولو ترى إذ يتوفّى الّذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم » الآية ، وقول « أخرجوا أنفسكم » على هذا صادر من الملائكة .

ويجوز أن يكون هذا وعيدا بما يلاقيه المشركون من شدائد العذاب يوم القيامة لمناسبة قوله بعد « ولقد جئتمونا فُرادى » ؛ فغمرات الموت تمثيل لحالهم يوم الحشر في منازعة الشّدائد وأهوال القيامة بحال منهم في غمرات الموت وشدّائد النّزع فالموت تمثيل وليس بحقيقة. والمقصود من التّمثيل تقريب الحالة وإلاّ فإنّ أهوالهم يومئذ أشدّ من غمرات الموت ولكن لا يوجد في المتعارف ما هو أقصى من هذا التّمثيل دلالة على هول الألم. وهذا كما يقال : وجدت ألم الموت، وقول أبي قتادة في وقعة حُنَين « فَضَمَّنِي ضَمَّةً وَجَدْتُ منها ريحَ الموت »، وقول الحارث بن هشام المخزومي :

وشَمِمْتُ ريحَ المَوْت من تِلْقائِهم   في مَأزِقٍ والخيلُ لَمْ تَتَبَدّدِ

وجملة « والملائكةُ باسطوا أيديهم » حال، أي والملائكة مَادّونَ أيديهم

إلى المشركين ليقبضوا عليهم ويدفعوهم إلى الحساب على الوجه الثّاني، أو ليقبضوا أرواحهم على الوجه الاوّل، فيكون بسط الايدي حقيقة بأنّ تتشكّل الملائكة لهم في أشكال في صورة الآدميين . ويجوز أن يكون بسط الايدى كناية عن المَسّ والإيلام، كقوله « لئن بسطتَ إليّ يدك لتقتلني » .

وجمله « أخرجوا أنفسكم » مقول لقول محذوف. وحذف القول في مثله شائع، والقول على هذا من جانب الله تعالى . والتّقدير : نقول لهم : أخرجوا أنفسكم والانفس بمعنى الذوات. والأمر للتعجيز، أي أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب إن استطعتم، والإخراج مجاز في الإنقاذ والإنجاء لانّ هذا الحال قبلَ دخولهم النّار. ويجوز إبْقاء الإخراج على حقيقته إن كان هذا الحال واقعا في حين دخولهم النّار .

والتّعريف في «اليوم» للعهد وهو يوم القيامة الّذي فيه هذا القول ، وإطلاق اليوم عليه مشهور ، فإنْ حُمل الغمرات على النّزع عند الموت فاليوم مستعمل في الوقت، أي وقت قبض أرواحهم .

وجملة « اليوم تجزون » إلخ استئنافُ وعيد، فُصلت للاستقلال والاهتمام، وهي من قول الملائكة .

و « تُجْزَوْن » تعْطَوْن جزاء ، والجزاء هو عوض العمل وما يقابَل به من أجر أو عقوبة. قال تعالى « جَزَاء وفاقا »، وفي المثل : المرء مَجْزِيّ بما صَنَع إنْ خيرا فخير وإنْ شرّا فشرّ. يقال : جزَاه يجزيه فهو جاز . وهو يتعدّى بنفسه إلى الشّيء المعطَى جزاء ، ويتعدّى بالباء إلى الشّيء المكافأ عنه، كما في هذه الآية. ولذلك كانت الباء في قوله تعالى في سورة يونس « والّذين كسبوا السيّئات جزاء سيّئة بمثلها » مُتؤوّلا على معنى الإضافة البيانيّة. أي جزاء هو سيّئة، وأنّ مجرور الباء هو السيّئة المجزى عنها، كما اختاره ابن جني . وقال الاخفش : الباء فيه زائدة لقوله تعالى « وجزاء سيّئة سيّئة مثلها ». ويقال : جازى بصيغة المفاعلة. قال الرّاغب : ولم يجىء في القرآن : جَازى.

والهُون : الهَوَان، وهو الذّلّ. وفسّره الزّجاج بالهوان الشّديد، وتبعه صاحب الكشّاف، ولم يقله غيرهما من علماء اللّغة . وكلام أهل اللّغة يقتضي أنّ الهُون مرادف الهوان ، وقد قرأ ابن مسعود « اليوم تجزون عذاب الهَوَان » .

وإضافة العذاب إلى الهون لإفادة ما تقتضيه الإضافة من معنى الاختصاص والمِلك ، أي العذاب المتمكّن في الهُون المُلازم له .

والباء في قوله « بما كنتم تقولون » باء العوض لتعدية فعل « تُجزون » إلى المجزي عنه. ويجوز جَعل الباء للسببيّة، أي تجزون عذاب الهون بسبب قولكم، ويعلم أنّ الجزاء على ذلك، و (ما) مصدريّة . ثمّ إن كان هذا القول صادرا من جانب الله تعالى فذكر اسم الجلالة من الإظهار في مقام الإضمار لقصد التّهويل. والاصل بما كنتم تقولون عليّ .

وضُمّن « تقولون » معنى تَكْذِبون ، فعُلّق به قوله « على الله » ، فعلم أنّ هذا القول كذب على الله كقوله تعالى « ولو تَقوّل علينا بعض الأقاويل » الآية ، وبذلك يصحّ تنزيل فعل « تقولون » منزلة اللازم فلا يقدّر له مفعول لأنّ المراد به أنّهم يكذبون ، ويصحّ جعل غير الحقّ مفعولا لـ « تقولون »، وغير الحقّ هو الباطل، ولا تكون نسبته إلى الله إلاّ كذبا .

وشمل « ما كنتم تقولون » الاقوالَ الثّلاثة المتقدّمة في قوله « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا — إلى قوله — مثلَ ما أنزل الله » وغيرَها .

و « غير الحقّ » حال من (ما) الموصولة أو صفة لمفعول مطلق أو هو المفعول به لـ « تقولون » .

وقوله « وكنتم عن آياته » عطف على « كنتم تقولون »، أي وباستكباركم عن آياته. والاستكبار : الإعراض في قلّة اكتراث، فبهذا المعنى يتعدّى إلى الآيات ، أو أريد من الآيات التأمّل فيها فيكون الاستكبار على حقيقته ، أي تستكبرون عن التدبّر في الآيات وترون أنفسكم أعظم من صاحب تلك الآيات .

وجواب (لو) محذوف لقصد التّهويل . والمعنى : لرأيتَ أمرا مُفْظعا . وحَذْفُ جواب (لو) في مثل هذا المقام شائع في القرآن. وتقدّم عند قوله تعالى « ولو ترى الّذين ظلموا إذ يرون العذاب » في سورة البقرة .

﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاؤُا لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ ٩٤

إن كان القول المقدّر في جملة « أخرجوا أنفسكم » قولا من قِبَل الله تعالى كان قوله « ولقد جئتمونا فرادى » عطفا على جملة « أخرجوا أنفسكم » ، أي يقال لهم حين دفعهم الملائكة إلى العذاب : أخرجوا أنفسكم ، ويقال لهم : لقد جئتمونا فرادى . فالجملة في محلّ النّصب بالقول المحذوف . وعلى احتمال أن يكون «غمرات الموت» حقيقة، أي في حين النّزع يكون فعل «جئتمونا» من التّعبير بالماضي عن المستقبل القريب، مثل : قد قامت الصّلاة، فإنّهم حينئذ قاربوا أن يرجعوا إلى مَحض تصرّف الله فيهم .

وإن كان القول المقدّر قولَ الملائكة فجملة« ولقد جئتمونا فُرادى »عطف على جملة « ولو ترى إذ الظّالمون » فانتقل الكلام من خطاب المعتبرين بحال الظّالمين إلى خطاب الظّالمين أنفسهم بوعيدهم بما سيقول لهم يومئذ . فعلى الوجه الاوّل يكون « جئتمونا » حقيقة في الماضي لأنّهم حينما يقال لهم هذا القول قد حصل منهم المجيء بين يدي الله. و (قد) للتّحقيق .

وعلى الوجه الثّاني يكون الماضي معبّرا به عن المستقبل تنبيها على تحقيق وقوعه، وتكون (قد) ترشيحا للاستعارة.

وإخبارهم بأنّهم جاءوا ليس المراد به ظاهر الإخبار لأنّ مجيئهم معلوم لهم ولكنّه مستعمل في تخطئتهم وتوقيفهم على صدق ما كانوا يُنذرون به على لسان الرّسول فينكرونه وهو الرّجوع إلى الحياة بعد الموت للحساب بين يدي الله .

وقد يقصد مع هذا المعنى معنى الحصول في المكنة والمصير إلى ما كانوا يحسبون أنّهم لا يصيرون إليه، على نحو قوله تعالى « ووجد الله عنده »، وقول الرّاجز :

قد يُصبح الله إمام السّاري

والضّمير المنصوب في « جئتمونا » ضمير الجلالة وليس ضمير الملائكة بدليل قوله « كما خلقناكم » .

و « فُرادى » حال من الضّمير المرفوع في « جئتمونا » أي منعزلين عن كلّ ما كنتم تعتزّون به في الحياة الاولى من مال وولد وأنصار ، والأظهر أنّ (فُرادى) جمع فَرْدَان مثل سُكارى لسَكران. وليس فُرادى المقصورُ مرادفا لفُرادَ المعدول لأنّ فُرادَ المعدول يدلّ على معنى فَرْدا فَرْدا ، مثل ثُلاث ورُباع من أسماء العدد المعدولة . وأمّا فرادى المقصور فهو جمع فردان بمعنى المنفرد . ووجه جمعه هنا أنّ كلّ واحد منهم جاء منفردا عن ماله .

وقوله « كما خلقناكم أوّل مرّة » تشبيه للمجيء أريد منه معنى الإحياء بعد الموت الّذي كانوا ينكرونه فقد رأوه رأي العين ، فالكاف لتشبيه الخلق الجديد بالخلق الأوّل فهو في موضع المفعول المطلق .

و (ما) المجرورة بالكاف مصدريّة . فالتّقدير : كخلْقنا إيّاكم ، أي جئتمونا مُعَادَيْن مخلوقين كما خلقناكم أوّل مرّة، فهذا كقوله تعالى « أفعيينا بالخلق الأوّل بل هم في لبس من خلق جديد » .

والتّخويل : التفضّل بالعطاء . قيل : أصله إعطاء الخَوَل ـ بفتحتين ـ وهو الخدم ، أي إعطاء العبيد . ثمّ استعمل مجازا في إعطاء مطلق ما ينفع ، أي تركتم ما أنعمنا به عليكم من مال وغيره .

و (ما) موصولة ومعنى تركهم إيّاه وراء ظهورهم بعدُهم عنه تمثيلا لحال البعيد عن الشّيء بمن بارحه سائرا ، فهو يترك من يبارحه وراءه حين مبارحته لانّه لو سار وهو بين يديه لبلغ إليه ولذلك يمثّل القاصد للشّيء بأنّه بين يديه، ويقال للأمر الّذي يهيّئه المرءُ لنفسه : قد قدّمه .

«وتركتم» عطف على « جئتمونا » وهو يبيّن معنى «فرادى» إلاّ أنّ في الجملة الثّانية زيادة بيان لمعنى الانفراد بذكر كيفية هذا الانفراد لانّ كلا الخبرين مستعمل في التّخطئة والتّنديم ، إذ جاءوا إلى القيامة وكانوا ينْفون ذلك المجيء وتركوا ما كانوا فيه في الدّنيا وكان حالهم حال من ينوي الخلود . فبهذا الاعتبار عطفت الجملة ولم تفصل . وأبو البقاء جعل الجملة حالا من الواو في « جئتمونا » فيصير ترك ما خوّلوه هو محلّ التّنكيل .

وكذلك القول في جملة « وما نرى معكم شفعاءكم » أنّها معطوفة على « جئتمونا ـ وتركتم » لأنّ هذا الخبر أيضا مراد به التّخطئة والتّلهيف، فالمشركون كانوا إذا اضطربت قلوبهم في أمر الإسلام علّلوا أنفسهم بأنّ آلهتهم تشفع لهم عند الله . وقد روى بعضهم : أنّ النّضر بن الحارث قال ذلك ، ولعلّه قاله استسخارا أو جهلا، وأنّ الآية نزلت ردّا عليه ، أي أن في الآية ما هو ردّ عليه لا أنّها نزلت لإبطال قوله لأنّ هذه الآيات متّصل بعضها ببعض ، وفي قوله « وما نرى معكم شفعاءكم » بيان أيضا وتقرير لقوله « فرادى » .

وقوله « وما نرى معكم شفعاءكم » تهكّم بهم لأنّهم لا شفعاء لهم فسيق الخطاب إليهم مساق كلام من يترقّب ، أي يرى شيئا فلم يره على

نحو قوله في الآية الاخرى « ويقول أين شركائي الّذين كنتم تُشاقُّون فيهم »، بناء على أنّ نفي الوصف عن شيء يدلّ غالبا على وجود ذلك الشّيء، فكان في هذا القول إيهام أنّ شفعاءهم موجودون سوى أنّهم لم يحضروا ، ولذلك جيء بالفعل المنفي بصيغة المضارع الدالّ على الحال دون الماضي ليشير إلى أنّ انتفاء رؤية الشّفعاء حاصل إلى الآن، ففيه إيهام أنّ رؤيتهم محتملة الحصول بعد في المستقبل، وذلك زيادة في التهكّم .

وأضيف الشّفعاء إلى ضمير المخاطبين لأنّه أريد شفعاء معهودون، وهم الآلهة الّتي عبدوها وقالوا « ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زلفى » — « ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ». وقد زيد تقرير هذا المعنى بوصفهم بقوله « الّذين زعمتم أنّهم فيكم شركاء » .

والزّعم : القول الباطل سواء كان عن تعمّد للباطل كما في قوله تعالى « ألم تر إلى الّذين يزعمون أنّهم آمنوا بما أنزل إليك » أم كان عن سوء اعتقاد كما هنا، وقوله « ويوم نحشرهم جميعا ثمّ نقول للّذين أشركوا أين شركاؤكم الّذين كنتم تزعمون » ، وقد تقدّم ذلك في هاتين الآيتين في سورة النّساء وفي هذه السورة .

وتقديم المجرور في قوله « فيكم شركاء » للاهتمام الّذي وجهُه التّعجيب من هذا المزعوم إذ جعلوا الأصنام شركاء لله في أنفسهم وقد علموا أنّ الخالق هو الله تعالى فهو المستحقّ للعبادة وحده فمن أين كانت شركة الاصنام لله في استحقاق العبادة ، يعني لو ادّعوا للأصنام شيئا مغيبا لا يُعرف أصل تكوينه لكان العجب أقلّ، لكن العجب كلّ العجب من ادّعائهم لهم الشركة في أنفسهم، لأنّهم لمّا عبدوا الاصنام وكانت العبادة حقّا لاجل الخالقيّة ، كان قد لزمهم من العبادة أن يزعموا أنّ الاصنام شركاء لله في أنْفُس خلقه ، أي في خلقهم ، فلذلك عُلِّقت النّفوس بالوصف الدالّ على الشركة .

وتقـدّم معنى الشّفاعة عند قوله تعالى « ولا يُقبـل منها شفاعة » في سورة البقـرة .

وجملـة « لقـد تقطّع بينـكم » استئنـاف بياني لجملـة «وما نـرى معكم شفعاءكم » لأنّ المشركين حين يسمعون قـولـه « ما نَرى معكم شفعاءكم يعتادهـم الطّمع في لقاء شفعائهم فيتشوّفـون لانّ يعلموا سبيلهـم، فقيـل لهـم : لقدْ تقطّع بينكم تـأييسا لهـم بعد الإطـمـاع التهكمي ، والضّمير المضاف إليه عـائد إلى المخاطبين وشفعائهـم

وقـرأ نـافع، والكسائي، وحفص عن عاصم ـ بفتح نون ـ « بينَكم ».
فـ (بينَ) على هـذه القراءة ظرف مكان دالّ على مكان الاجتماع والاتّصال فيمـا يـضاف هُو إليـه . وقـرأ البقيّة ـ بضمّ نـون ـ « بينكم » على إخـراج (بين) عن الظّرفية فصار اسمـا متصرّفـا وأسنـد إليـه التقطّع على طريقة المجاز العقلـي .

وحذف فـاعل تقطّع على قـراءة الفتح لأنّ المقصود حصول التقطّع، ففاعله اسم مُبهم ممّا يصلح للتقطّع وهو الاتّصال. فيقدّر :لقد تقطّع الحَبْل أو نحوُه. قـال تعـالى « وتقطّعت بهـم الأسباب ». وقد صار هـذا التّركيب كـالمثَل بهـذا الإيجاز. وقد شاع في كلام العرب ذكر التقطّع مستعارا للبعد وبطلان الاتّصال تبعـا لاستعـارة الحبـل لـلاتّصال، كـما قال امـرؤ القيس :

تَقَطَّـعَ أسبابُ اللُّبـانـةِ والهـوى   عَشيَّةَ جـاوزنـا حَمَـاةَ وشَيْـزَرَا

فمـن ثـمّ حسن حذف الفـاعـل في الآية على هـذه القـراءة لـدلالـة المقـام عـليه فـصَار كـالمثـل . وقـدّر الزمخشري المصدر المـأخـوذ من « تقطّع » فاعلا ، أي على إسناد الفعـل إلى مصدره بهـذا التّأويـل ، أي وقـع التقطّع بينـكم . وقـال التفتـزاني « الاوْلى أنّه أسنـد إلى ضميـر الامْر لتقـرّره في النّفوس ، أي تقطع الأمْـر بينـكم » .

وقـريب من هـذا ما يقـال : إنّ « بينكم » صفـة أقيمت مقام المـوصـوف

الّذي هو المسند إليه ، أي أمر بينكم ، وعلى هذا يكون الاستعمال من قبيل الضّمير الّذي لم يذكر مَعاده لكونه معلوما من الفعل كقوله « حتّى توارت بالحجاب » ، لكن هذا لا يعهد في الضّمير المستتر لانّ الضّمير المستتر ليس بموجود في الكلام وإنّما دعا إلى تقديره وجود مَعاده الدّال عليه. فأمّا والكلام خليّ عن معاد وعن لفظ الضّمير فالمتعيّن أن نجعله من حذف الفاعل كما قرّرته لك ابتداء ، ولا يقال : إنّ « توارت بالحجاب » ليسٰ فيه لفظ ضمير إذ التّاء علامة لإسناد الفعل إلى مؤنّث لانّا نقول : التّحقيق أنّ التّاء في الفعل المسند إلى الضّمير هي الفاعل .

وعلى قراءة الرّفع جعل «بينكم» فاعلا ، أي أخرج عن الظّرفية وجعل اسما للمكان الّذي يجتمع فيه ماصْدق الضمير المضاف إليه اسم المكان ، أي انفصل المكان الّذي كان محلّ اتّصالكم فيكون كناية عن انفصال أصحاب المكان الّذي كان محلّ اجتماع. والمكانية هنا مجازيّة مثل « لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله ».

وقوله « وضلّ عنكم » عطف على « تقطّع بينكم » وهو من تمام التهكّم والتّأييس. ومعنى ضلّ : ضدّ اهتدى، أي جهل شفعاؤكم مكانكم لمّا تقطّع بينكم فلم يهتدوا إليكم ليشفعوا لكم. و (ما) موصولة ماصْدقها الشفعاء لاتّحاد صلتها وصلة « الّذين زعمتم أنّهم فيكم شركاء »، أي الّذين كنتم تزعمونهم شركاء، فحذف مفعولا الزّعم لدلالة نظيره عليهما في قوله « زعمتم أنّهم فيكم شركاء »، وعُبّر عن الآلهة بـ(ما) الغالبة في غير العاقل لظهور عدم جدواها، وفسّر ابن عطيّة وغيره ضَلّ بمعنى غاب وتلف وذهب، وجعلوا (ما) مصدريّة ، أي ذهب زعمكم أنّها تشفع لكم . وما ذكرناه في تفسير الآية أبلغ وأوقع .

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ

ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ٩٥ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ٩٦

استئناف ابتدائي انتُقل به من تقرير التّوحيد والبعث والرّسالة وأفانين المواعظ والبراهين الّتي تخلّلت ذلك إلى الاستدلال والاعتبار بخلق الله تعالى وعجائب مصنوعاته المشاهدة ، على انفراده تعالى بالإلهيّة المستلزم لانتفاء الإلهيّة عمّا لا تقدر على مثل هذا الصّنع العجيب، فلا يحقّ لها أن تعبد ولا أن تشرك مع الله تعالى في العبادة إذ لا حقّ لها في الإلهيّة ، فيكون ذلك إبطالا لشرك المشركين من العرب ، وهو مع ذلك إبطال لمعتقد المعطّلين من الدُهريين منهم بطريق الاوْلى ، وفي ذلك امتنان على المقصودين من الخطاب وهم المشركون بقرينة قوله « فأنّى تُؤْفكُون »، أي فتكفرون النّعمة. وفيه علم ويقين للمؤمنين من المصدّقين واستزادة لمعرفتهم بربّهم وشكرهم .

وافتتاحُ الجملة بـ«إنّ» مع أنّه لا ينكر أحد أنّ الله هو فاعل الافعال المذكورة هنا، ولكنّ النّظر والاعتبار في دلالة الزّرع على قدرة الخالق على الإحياء بعد الموت كما قدر على إماتة الحي، لمّا كان نظرا دقيقا قد انصرف عنه المشركون فاجْترأوا على إنكار البعث ، كان حالهم كحال من أنكر أو شكّ في أنّ الله فالقُ الحبّ والنّوى ، فأكّد الخبر بحرف (إنّ) .

وجيء بالجملة الاسميّة للدّلاله على ثبات هذا الوصف دوامه لانّه وصف ذاتي لله تعالى، وهو وصف الفعل أو وصف القدرة وتعلُّقاتها في مصطلح من لا يثبت صفات الافعال، ولمّا كان المقصود الاكتفاء بدلالة فلق الحبّ والنّوى على قدرة الله على إخراج الحيّ من الميّت ، والانتقالُ من ذلك إلى دلالته على إخراج الحيّ من الميّت في البعث ، لم يؤت في هذا الخبر بما يقتضي الحصر إذ ليس المقام مقام القصر .

والفَلْق : شقّ وصدعُ بعض أجزاء الشّيء عن بعض، والمقصود الفلق الّذي تنبثق منه وشائج النّبْت والشّجر وأصولها، فهو محلّ العبرة من علم الله تعالى وقدرته وحكمته .

والحَبّ اسم جمع لما يثمره النّبت ، واحده حبّة . والنّوى اسم جمع نواة، والنّواة قلب التّمرة. ويطلق على ما في الثّمار من القلوب الّتي منها ينبت شجرها مثل العنب والزّيتون، وهو العَجَم بالتّحريك اسم جمع عَجَمة.

وجملة « يخرج الحيّ من الميّت » في محلّ خبر ثان عن اسم (إنّ) تتنزّل منزلة بيان المقصود من الجملة قبلها وهو الفَلْق الّذي يخرج منه نبتا أو شجرا ناميا ذا حياة نباتية بعد أن كانت الحبّة والنّواة جسما صلبا لا حياة فيه ولا نماءَ. فلذلك رجّح فصل هذه الجملة عن الّتي قبلها إلاّ أنّها أعمّ منها لدلالتها على إخراج الحيوان من ماء النطفة أو من البيض، فهي خبر آخر ولكنّه بعمومه يبيّن الخبر الأوّل، فلذلك يحسن فصل الجملة، أو عدم عطف أحد الاخبار .

وعُطف على « يخرج الحيّ من الميّت » قولُه « ومخرج الميّت من الحيّ » لأنّه إخبار بضدّ مضمون « يخرج الحيّ من الميّت » وصنع آخر عجيب دالّ على كمال القدرة ونافٍ تصرّف الطّبيعة بالخَلْق ، لأنّ الفعل الصّادر من العالم المختار يكون على أحوال متضادّة بخلاف الفعل المتولّد عن سبب طبعي ، وفي هذا الخبر تكلمة بيان لما أجمله قوله « فالقُ الحبّ والنّوى »، لأنّ فلق الحبّ عن النّبات والنّوى عن الشّجر يشمل أحوالا مُجملة، منها حال إثمار النّبات والشّجر: حبّا ييبس وهو في قصب نباته فلا تكون فيه حياة، ونوىً في باطن الثّمار يبّسا لا حياة فيه كنوى الزّيتون والتّمر، ويزيد على ذلك البيان بإخراج البيض واللّبَن والمِسْك واللّؤلؤ وحجر (البازهر) من بواطن الحيوان الحيّ ، فظهر صدور الضدّين عن القدرة الإلهيّة تمام الظّهـــور .

وقد رجّح عطفُ هذا الخبر لأنّه كالتكملة لقوله « يخرج الحيّ من الميّت » أي يفعل الأمرين معا كقوله بعده « فالقُ الإصباح وجاعلُ اللّيل سكنا ». وجعله في الكشّاف عطفا على «فالق الحبّ» بناء على أنّ مضمون قوله « مُخرج الميّت من الحيّ » ليس فيه بيان لمضمون « فالق الحبّ » لأنّ فلق الحبّ ينشأ عنه إخراج الحيّ من الميّت لا العكس ، وهو خلاف الظّاهر لأنّ علاقة وصف «مخرج الميّت من الحيّ» بخبر «يخرج الحيّ من الميّت» أقوى من علاقته بخبر «فالق الحبّ والنّوى» .

وقد جيء بجملة « يخرج الحيّ من الميّت » فعليّة للدّلالة على أنّ هذا الفعل يتجدّد ويتكرّر في كلّ آن، فهو مُراد معلوم وليس على سبيل المصادفة والاتّفاق .

وجيء في قوله «ومُخرج الميّت من الحيّ» اسما للدّلالة على الدّوام والثّبات، فحصل بمجموع ذلك أنّ كلا الفعلين متجدّد وثابت ، أي كثير وذاتيّ، وذلك لانّ أحد الإخراجين ليس أوْلى بالحكم من قرينه فكان في الاسلوب شبه الاحتباك .

والإشارة بـ « ذلكم » لزيادة التّمييز وللتّعريض بغباوة المخاطبين المشركين لغفلتهم عن هذه الدّلالة على أنّه المنفرد بالإلهيّة ، أي ذلكم الفاعل الافعال العظيمة من الفلق وإخراج الحيّ من الميّت والميّت من الحيّ هو الّذي يعرفه الخلق باسمه العظيم الدالّ على أنّه الاله الواحد ، المقصور عليه وصف الإلهيّة فلا تعدلوا به في الإلهيّة غيره ، ولذلك عقّب بالتّفريع بالفاء قوله « فأنّى تؤفكون » .

والأَفك ــ بفتح الهمزة ــ مصدر أفكَه يأفكه، من باب ضرب، إذا صرفه عن مكان أو عن عَمل ، أي فكيف تصرفون عن توحيده .

و(أنّى) بمعنى من أين . وهو استفهام تعجيبي إنكاري ، أي لا يوجد موجب يصرفكم عن توحيده . وبُني فعل « تؤفكون » للمجهول لعدم تعيّن

صارفهم عن توحيد الله ، وهو مجموع أشياء : وسوسة الشّيطان ، وتضليل قادتهم وكبرائهم ، وهوى أنفسهم .

وجمله « ذلك الله » مستأنفة مقصود منها الاعتبار ، فتكون جملة « ذلكم الله فأنّى تؤفكون » اعتراضا .

و«فالق الإصباح» يجوز أن يكون خبرا رابعا عن اسم (إنّ)، ويجوز أن يكون صفة لاسم الجلالة المخبر به عن اسم الإشارة، فيكون قوله « فأنّى تؤفكون » اعتراضا .

والإصباح ــ بكسر الهمزة ــ في الأصل مصدر أصبح الأفُق، إذا صار ذا صباح. وقد سمّي به الصباح، وهو ضياء الفجر فيقابل اللّيلَ وهو المراد هنا.

وفلْق الإصباح استعارة لظهور الضّياء في ظلمة اللّيل، فشبّه ذلك بفلق الظلمة عن الضّياء، كما استعير لذلك أيضا السّلخ في قوله تعالى « وآية لهم اللّيل نسلخ منه النّهار ». فإضافة «فالق» إلى «الإصباح» حقيقيّة وهي لأدنى ملابسة على سبيل المجاز. وسنبيّنه في الآية الآتية لأنّ اسم الفاعل له شائبة الاسميّة فيضاف إضافة حقيقيّة، وله شائبة فعلية فيضاف إضافة لفظيّة. وهو هنا لمّا كان دالاّ على وصف في الماضي ضعف شبهه بالفعل لأنّه إنّما يشبه المضارع في الوزن وزمنِ الحال أو الاستقبال. وقد يعتبر فيه المفعوليّة على التّوسّع فحُذف حرف الجرّ ، أي فالق عن الإصباح فانتصب على نزع الخافض ، ولذلك سمَّوْا الصّبح فَلَقا ــ بفتحتين ــ بزنة ما بمعنى المفعول كما قالوا مسكَن ، أي مسكون إليه فتكون الإضافة على هذا لفظية بالتأويل وليست إضافته من إضافة الوصف الى معموله إذ ليس الإصباح مفعول الفلْق والمعنى فالق عن الإصباح فيعلم أنّ المفلوق هو الليل ولذلك فسّروه فالق ظلمة الإصباح ، أي الظلمة التي يعقبها الصبح وهي ظلمة الغَبَش،فإنّ فلق الليل عن الصبح أبدع في مظهر القدرة وأدخل في المنّة بالنعمة، لانّ الظلمة عدم والنور وجود. والإيجاد هو مظهر القدرة

ولا يكون العدم ومظهرا للقدرة إلاّ إذا تسلّط على موجود وهو الإعدام ، وفلق الإصباح نعمة أيضا على النّاس لينتفعوا بحياتهم واكتسابهم .

« وجاعل اللّيل سكنا » عطف على « فالق الإصباح » .

وقرأه الجمهور – بصيغة اسم الفاعل وجرّ « اللّيلِ » – لمناسبة الوصفين في الاسميّة والإضافة. وقرأه عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف. «وجَعَل» بصيغة فعل المضي وبنصب «اللّيل» .

وعُبّر في جانب اللّيل بمادة الجعل لانّ الظلمة عدم فتعلّق القدرة فيها هو تعلّقها بإزالة ما يمنع تلك الظلمة من الانوار العارضة للأفق . والمعنى أنّ الله فلق الإصباح بقدرته نعمة منه على الموجودات ولم يجعل النّور مستمرّا في الافق فجعله عارضا مجزّءا أوقاتا لتعود الظّلمة إلى الافق رحمة منه بالموجودات ليسكنوا بعد النّصب والعمل فيستجمّوا راحتهم .

والسكَن – بالتّحريك – على زنة مُرادف اسم المفعول مثل الفلَق على اعتباره مفعولا بالتوسّع بحذف حرف الجرّ وهو ما يسكن إليه ، أي تسكن إليه النّفس ويطمئنّ إليه القلب ، والسّكون فيه مجاز . وتسمّى الزّوجة سكَنا والبيتُ سكنا قال تعالى « والله جعل لكم من بيوتكم سكنا » ، فمعنى جَعْل اللّيل سكنا أنّه جعل لتحصل فيه راحة النّفس من تعب العمل .

وعُطف « الشّمس والقمر » على «اللّيل» بالنّصب رعيا لمحلّ اللّيل لأنّه في محلّ المفعول لـ « جاعل » بناء على الإضافه اللّفظيّة . والعطف على المحلّ شائع في مواضع من كلام العرب مثل رفع المعطوف على اسم (إنّ)، ونصب المعطوف على خبر ليس المجرور بالباء .

والحسبان في الاصل مصدر حسَب – بفتح السّين – كالغُفران ، والشُّكران ،

والكفران ، أي جعلها حسابا ، أي علامة حساب للنّاس يحسبون بحركاتها أوقات الليل والنّهار ، والشّهور، والفصول ، والاعوام . وهذه منّة على النّاس وتذكير بمظهر العلم والقدرة، ولذلك جعل للشّمس حسبان كما جُعل للقمر، لانّ كثيرا من الامم يحسبون شهورهم وأعوامهم بحساب سير الشّمس بحلولها في البروج وبتمام دورتها فيها. والعرب يحسبون بسير القمر في منازله. وهو الذي جاء به الاسلام، وكان العرب في الجاهليّة يجعلون الكبس لتحويل السنة إلى فصول متماثلة ، فموقع المنّة أعمّ من الاعتبار الشّرعي في حساب الاشهر والاعوام بالقمري ، وإنّما استقام ذلك للنّاس بجعل الله حركات الشّمس والقمر على نظام واحد لا يختلف، وذلك من أعظم دلائل علم الله وقدرته، وهذا بحسب ما يظهر للنّاس منه ولو اطّلعوا على أسرار ذلك النّظام البديع لكانت العبرة به أعظم.

والإخبار عنهما بالمصدر إسناد مجازي لانّه في معنى اسم الفاعل، أي حاسبين . والحاسب هم النّاس بسبب الشّمس والقمر .

والإشارة بـ« ذلك » إلى الجعل المأخوذ من « جاعل » .

والتّقدير : وضع الاشياء على قدْر معلوم كقوله تعالى « وخلق كلّ شيء فقدّره تقديرا » .

والعزيز : الغالب ، القاهر ، والله هو العزيز حقّا لأنّه لا تتعاصى عن قدرته الكائنات كلّها. والعليم مبالغة في العلم، لأنّ وضع الاشياء على النّظام البديع لا يصدر إلاّ عن عالم عظيم العلم .

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٩٧ ﴾

عطف على جملة « وجاعل اللّيل سكنا » ، وهذا تذكير بوحدانيّة الله ، وبعظيم خلقة النّجوم ، وبالنّعمة الحاصلة من نظام سيرها إذ كانت هداية

للنّاس في ظلمات البرّ والبحر يهتدون بها . وقد كان ضبط حركات النّجوم ومطالعها ومغاربها من أقدم العلوم البشريّة ظهر بين الكلدانيّين والمصريّين القدماء. وذلك النّظام هو الّذي أرشد العلماء إلى تدوين علم الهيئة.

والمقصود الاوّل من هذا الخبر الاستدلال على وحدانيّة الله تعالى بالإلهيّة، فلذلك صيغ بصيغة القصر بطريق تعريف المسند والمسند إليه ، لأنّ كون خلق النّجوم من الله وكونها ممّا يهتدّى بها لا ينكره المخاطبون ولكنّهم لم يَجْرُوا على ما يقتضيه من إفراده بالعبادة .

والنّجُوم جمع نجم، وهو الكوكب، أي الجسم الكروي المضيء في الأفق ليْلا الّذي يبدو للعين صغيرا، فليس القمر بنجْم .

و « جَعَل » هنا بمعنى خَلَق، فيتعدّى إلى مفعول واحد و « لكُم ». متعلّق بـ « جعل » ، والضّمير للبشر كلّهم، فلام « لكم » للعلّة .

وقوله « لتهتدوا بها » علّة ثانية لِـ«جعَل» فاللاّم للعلّة أيضا، وقد دلّت الاولى على قصد الامتنان، فلذلك دخلت على ما يدلّ على الضّمير الدالّ على الذّوات، كقوله « ألم نشرح لك صدرك » ، واللاّم الثّانية دلّت على حكمة الجعل وسبب الامتنان وهو ذلك النّفع العظيم . ولمّا كان الاهتداء من جملة أحوال المخاطبين كان موقع قوله « لتهتدوا » قريبا من موقع بدل الاشتمال بإعادة العامل ، وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « تكون لنا عيدا لأوّلنا وآخرنا » في سورة المائدة .

والمراد بالظلمات : الظلمة الشّديدة، فصيغة الجمع مستعملة في القوّة. وقد تقدّم أنّ الشّائع أن يقال : ظلمات، ولايقال : ظلمة، عند قوله تعالى « وتَركهم في ظلمات لا يبصرون » في سورة البقرة .

وإضافة «ظلمات» إلى «البرّ والبحر» على معنى (في) لانّ الظّلمات واقعة في

هذين المكانين، أي لتهتدوا بها في السّير في الظّلمات. ومن ينفي الإضافة على معنى (في) يجعلها إضافة على معنى اللاّم لادنى ملابسة كما في كوكب الخرقاء (1).

والإضافة لأدنى ملابسة، إمّا مجاز لغوي مبنى على المشابهة، فهو استعارة على ما هو ظاهر كلام المفتاح في مبحث البلاغة والفصاحة إذ جعل في قوله تعالى « يأرض ابلعي ماءك » إضافة الماء إلى الارض على سبيل المجاز تشبيها لاتّصال الماء بالارض باتّصال المِلك بالمالك آهـ . فاستُعمل فيه الإضافة التي هي على معنى لام الملك فهو استعارة تبعيّة ؛ وإمّا مجاز عقليّ على رأي التفتزاني في موضع آخر إذ قال في كوكب الخرقاء « حقيقة الإضافة اللاّميّة الاختصاص الكامل ، فالإضافة لادنى ملابسة تكون مجازا حُكميا » . ولعلّ التفتزاني يرى الاختلاف في المجاز باختلاف قرب الإضافة لادنى ملابسة من معنى الاختصاص وبعدها منه كما يظهر الفرق بين المثالين ، على أنّ قولهم: لادنى ملابسة، يؤذن بالمجاز العقلي لانّه إسناد الحكم أو معناه إلى ملابسٍ لما هُو لَهُ .

وجملة « قد فصّلنا الآيات » مستأنفة للتّسجيل والتّبليغ وقطع معذرة من لم يؤمنوا. واللاّم للتّعليل متعلّق بـ « فصّلنا » كقوله :

ويوم عقَرت للعذاري مطيّتي

أي فصّلنا لأجل قوم يعلمـــون .

وتفصيل الآيات تقدّم عند قوله تعالى « وكذلك نفصّل الآيات » في هذه السّورة . وجعل التّفصيل لقوم يعلمون تعريضا بمَن لم ينتفعوا من هذا التّفصيل بأنّهم قوم لا يعلمون .

---

(1) فى قول الشاعر الذى لم يعرف اسمه :

إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سُهيلٌ أذاعت غزلها فى القرائب

والتّعريف في «الآيات» للاستغراق فيشمل آية خلق النّجوم وغيرها .

والْعِلم في كلام العرب إدْراك الاشياء على ما هي عليه . قال السّمَوْأل أو عبد الملك الحارثي :

فليس سواء عالم وجهول

وقال النّابغة :

ولَيْسَ جاهِلُ شيءٍ مثلَ مَنْ عَلِما

والّذين يعلمون هم الّذين انتفعوا بدلائل الآيات، وهم الّذين آمنوا بالله وحده، كما قال تعالى « إنّ في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون » .

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ 98 ﴾

هذا تذكير بخلق الإنسان وكيف نشأ هذا العدد العظيم من نفْس واحدة كما هو معلوم لهم ، فالّذي أنشأ النّاس وخلقهم هو الحقيق بعبادتهم دون غيره ممّا أشركوا به، والنّظر في خلقة الإنسان من الاستدلال بأعظم الآيات. قال تعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » .

والقصر الحاصل من تعريف المسند إليه والمسند تعريض بالمشركين، إذ أشركوا في عبادتهم مع خالقهم غيرَ من خلقهم على نحو ما قررتُه في الآية قبل هذه .

والإنشاء : الإحداث والإيجاد. والضّمير المنصوب مراد به البشر كلّهم. والنّفس الواحدة هي آدم — عليه السّلام — .

وقوله « فمستقرّ » الفاء للتّفريع عن « أنشأكم »، وهو تفريع المشتَمَل عليه المقارن على المشتمِل. وقرأه الجمهور « مستقَر » — بفتح القاف — وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وروح عن يعقوب «بكسر القاف». فعلى قراءة — فتح القاف — يكون مصدرا ميميا، و«مستَودَع» كذلك، ورفعهما على أنّه مبتدأ حُذف خبره،

تقديره : لكم أو منكم ، أو على أنّه خبر لمبتدأ محذوف تقديره : فأنتم مُستقرّ ومستودَع . والوصف بالمصدر للمبالغة في الحاصل به ، أي فتفرّع عن إنشائكم استقرار واستيداع ، أي لكم .

وعلى قراءة ــ كسر القاف ــ يكون المستقرّ اسم فاعل. والمستودَع اسم مفعول من استودعَه بمعنى أودعه ، أي فمستقِرّ منكم أقررناه فهو مستقرّ، ومستودَع منكم ودّعناه فهو مستودَع. والاستقرار هو القرار، فالسّين والتّاء فيه للتّأكيد مثل استجاب . يقال : استقرّ في المكان بمعنى قرّ . وتقدّم عند قوله تعالى « لكلّ نبأ مستقرّ » في هذه السورة .

والاستيداع :طلب التّرك، وأصله مشتقّ من الوَدْع، وهو التّرك على أن يُسترجع المستوْدَعُ . يقال : استودعه مالا إذا جعله عنده وديعة، فالاستيداع مؤذن بوضع موقّت ، والاستقرار مؤذن بوضع دائم أو طويل .

وقد اختلف المفسّرون في المراد بالاستقرار والاستيداع في هذه الآية مع اتّفاقهم على أنّهما متقابلان. فعَن ابن مسعود : المستقَرّ الكون فوق الارض، والمستودَع الكون في القبْر. وعلى هذا الوجه يكون الكلام تنبيها لهم بأنّ حياة النّاس في الدّنيا يعقبها الوضع في القبور وأنّ ذلك الوضع استيداع موقّت إلى البعث الّذي هو الحياة الاولى ردّا على الّذين أنكروا البعث .

وعن ابن عبّاس : المستقرّ في الرّحم والمستودَع في صلب الرجل، ونقل هذا عن ابن مسعود أيضا، وقاله مجاهد والضحّاك وعطاء وإبراهيم النخعي، وفسّر به الزجّاج. قال الفخر : وممّا يدلّ على قوّة هذا القول أنّ النّطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا والجنين يبقى في رَحم الامّ زمانا طويلا . وعن غير هؤلاء تفسيرات أخرى لا يثلج لها الصّدر أعرضنا عن التّطويل بها . وقال الطّبري « إنّ الله لم يخصّص معنى دون غيره، ولا شكّ أنّ من بني آدم مستقرّا في الرّحم ومستودَعا في الصلب، ومنهم من هو مستقرّ على ظهر الارض أو بطنها ومستودَع في أصلاب الرّجال ، ومنهم مستقرّ في

القبر مستودَع على ظهر الأرض ، فكلّ مستقِرّ أو مستودع بمعنى من هذه المعاني داخل في عموم قوله « فمستقَرّ ومستودع » آهـ .

وقال ابن عطيّة : الّذي يقتضيه النّظر أنّ ابن آدم هو مستودَع في ظهر أبيه وليس بمستقرّ فيه لأنّه ينتقل لا محالة ثمّ ينتقل إلى الرّحم ثمّ ينتقل إلى الدّنيا ثمّ ينتقل إلى القبر ثمّ ينتقل إلى الحشر ثمّ ينتقل إلى الجنّة أو النّار. وهو في كلّ رتبة بين هذين الظرفين مستقِرّ بالإضافة إلى الّتي قبلها ومستودَع بالإضافة إلى الّتي بعدها. آهـ .

والأظهر أن لا يقيّد الاستيداع بالقبور بل هو استيداع من وقت الإنشاء، لأنّ المقصود التّذكير بالحياة الثّانية، ولأنّ الاظهر أنّ الواو ليست للتّقسيم بل الاحسن أن تكون للجمع، أي أنشأكم فشأنكم استقرار واستيداع فأنتم في حال استقراركم في الأرض ودائع فيها ومرجعكم إلى خالقكم كما ترجع الوديعة إلى مودِعها . وإيثار التّعبير بهذين المصدرين ما كان إلاّ لإرادة توفير هذه الجملة .

وعلى قراءة — كسر القاف — هو اسم فاعل. «ومستودع» اسم مفعول، والمعنى هو هو .

وقوله « قد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون » تقرير لنظيره المتقدّم مقصود به التّذكير والإعذار .

وعدل عن (يعلمون) إلى « يفقهون » لأنّ دلالة إنشائهم على هذه الأطوار من الاستقرار والاستيداع وما فيهما من الحكمة دلالة دقيقة تحتاج إلى تدبّر ، فإنّ المخاطبين كانوا معرضين عنها فعبّر عن علمها بأنّه فِقه ، بخلاف دلالة النّجوم على حكمة الاهتداء بها فهي دلالة متكرّرة ، وتعريضا بأنّ المشركين لا يعلمون ولا يفقهون، فإنّ العلم هو المعرفة الموافقة للحقيقة،

والفقه هو إدراك الأشياء الدّقيقة . فحصل تفصيل الآيات للمؤمنين وانتفى الانتفاع به للمشركين، ولذلك قال بعدَ هذا « إنّ في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ».

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ 99 ﴾

القول في صيغة القصر من قوله « وهو الّذي أنزل » آلخ كالقول في نظيره السّابق . و (مِن) في قوله « مِن السّماء » ابتدائية لأنّ ماء المطر يتكوّن في طبقات الجوّ العُليا الزمهريرية عند تصاعد البخار الارضي إليها فيصير البخار كثيفا وهو السّحاب ثمّ يستحيل مـاء .

فالسّماء اسم لأعلى طبقات الجوّ حيث تتكوّن الامطار . وتقدّم في قوله تعالى « أو كصيّب من السّماء » في سورة البقرة .

وعُدل عن ضمير الغيبة إلى ضمير التكلّم في قوله « فأخرجْنا » على طريقة الالتفـات .

والباء للسّببيّة جَعَل الله الماء سببا لخروج النّبات ، والضّمير المجرور بالباء عـائد إلى المـاء .

والنّباتُ اسم لما يَنبت، وهو اسم مصدر نَبَتَ، سمّي به النّابت على طريقة المجاز الّذي صار حقيقة شائعة فصار النبات اسما مشتركا مع المصدر .

و « شيء » مراد به صِنف من النّبات بقرينة إضافة « نباتَ » إليه. والمعنى : فأخرجنا بالماء ما ينبت من أصناف النّبت. فإنّ النبت جنس له أنواع كثيرة ؛ فمنه زرع وهو ما له ساق ليّنة كالقَصَب ؛ ومنه شجر وهو ما له ساق غليظة كالنّخل ، والعنب ؛ ومنه نَجْم وأبّ وهو ما ينبت لاصقا بالتّراب ، وهذا التّعميم يشير إلى أنّها مختلفة الصّفات والثّمرات والطبائع والخصوصيات والمذاق ، وهي كلّها نابتة من ماء السّماء الّذي هو واحد ، وذلك آية على عظم القدرة، قال تعالى « تُسقَى بماء واحد ونُفضّل بعضَها على بعضٍ في الأكل » وهو تنبيه للنّاس ليعتبروا بدقائق ما أودعه الله فيها من مختلف القوى الّتي سبّبتْ اختلاف أحوالها .

والفاء في قوله « فأخرجنا به نبات كلّ شيء » فاء التّفريع .

وقوله « فأخرجنا منه خضرا » تفصيل لمضمون جملة « فأخرجْنا به نبات كلّ شيء » ، فالفاء للتّفصيل ، و (من) ابتدائية أو تبعيضيّة ، والضّمير المجرور بها عائد إلى النّبات ، أي فكان من النبت خضر ونَخْل وجنّات وشجر، وهذا تقسيم الجنس إلى أنواعه .

والخَضِر: الشّيء الّذي لونه أخضر، يقال: أخْضر وخَضِر كما يقال : أعور وعَوِر،ويطلق الخضِر اسما للنّبت الرّطب الّذي ليس بشجر كالقصيل والقضب. وفي الحديث « وإنّ ممّا يُنبت الرّبيعُ لَمَا يَقْتُل حَبَطا أو يُلِمّ إلاّ آكِلَةَ الخَضِر أكلتْ حتّى إذا امتدّتْ خاصرتاها » الحديث . وهذا هو المراد هنا لقوله في وصفه « نخرج منه حبّا متراكبا »، فإنّ الحبّ يخرج من النّبت الرّطب .

وجملة « نخرج منه » صفة لقوله « خضرا » لأنّه صار اسما ، و (من) اتّصاليّة أو ابتدائيّة ، والضّمير المجرور بها عائد إلى « خَضِرا » ،

والحَبّ :هو ثمر النّبات، كالبُرّ والشّعير والزّراريع كلّها .

والمتراكب: الملتصق بعضه على بعض في السنبلة، مثل القَمح وغيره، والتّفاعل للمبالغة في ركوب بعضه بعضا .

وجملة « ومن النّخل من طلعها قنوان دانية » عطف على « فأخرجنا منه خضرا ». ويجوز أن تكون معترضة والواو اعتراضيّة، وقوله « من النّخل » خبر مقدّم « وقنوانٌ » مبتدأ مؤخّر .

والمقصود بالإخبار هنا التّعجيب من خروج القنوان من الطلع وما فيه من بهجة، وبهذا يظهر وجه تغيير أسلوب هذه الجملة عن أساليب ما قبلها وما بعدها إذ لم تعطف أجزاؤها عطفَ المفردات ، على أنّ موقع الجملة بين أخواتها يفيد ما أفادته أخواتها من العبرة والمنّة .

والتّعريف في «النّخل» تعريف العهد الجنسي، وإنّما جيء بالتّعريف فيه للإشارة إلى أنّه الجنس المألوف المعهود للعرب، فإنّ النّخل شجرهم وثَمره قُوتُهم وحوائطه منبَسَط نفوسهم، ولك أن تجعله حالا من «النّخل» اعتدادا بالتّعريف اللّفظي كقوله « والزّيتونَ والرّمّان مشتبها »، ويجوز أن يكون « من طلعها » بدل بعض من «النّخل» بإعادة حرف الجرّ الدّاخل على المبدل منه.

و«قِنوان» ــ بكسر القاف ــ جمع قِنو ــ بكسر القاف أيضا ــ على المشهور فيه عند العرب غيرَ لغة قيس وأهل الحجاز فإنّهم يضمّون القاف . فقنوان ــ بالكسر ــ جمع تكسير. وهذه الصّيغة نادرة، غير جمع فُعَل (بضمّ ففتح) وفُعْل (بضمّ فسكون) وفَعْل (بفتح فسكون) إذا كانا واويي العين وفُعال .

والقِنو : عرجون التّمر، كالعنقود للعنب، ويسمّى العِذق ــ بكسر العين ــ ويسمّى الكِباسة ــ بكسر الكاف ــ.

والطّلْع : وعاء عرجون التّمر الّذي يبدو في أوّل خروجه يكون كشكل

الاترُجّة العظيمة مغلقا على العرجون ، ثمّ ينفتح كصورة نعلين فيخرج منه العنقود مجتمعا ، ويسمّى حينئذ الإغريض ، ثمّ يصير قِنوا .

و « دانية » قريبة . والمراد قريبة التّناول كقوله تعالى « قطوفها دانية ». والقنوان الدانية بعض قنوان النّخل خصّت بالذّكر هنا إدماجا للمنّة في خلال التّذكير بإتّقان الصنعة فإنّ المنّة بالقنوان الدّانيّة أتمّ ، والدّانية هي الّتي تكون نخلتها قصيرة لم تتجاوز طول قامة المتناول ، ولا حاجة لذكر البعيدة التّناول لانّ الذّكرى قد حصلت بالدّانية وزادت بالمنّة التّامّة .

و « جنّاتٍ » بالنّصب عطف على « خضِرا ». وما نسب إلى أبي بكر عن عاصم من رفْع « جنّات » لم يصحّ .

وقوله « من أعناب » تمييز مجرور بِ(مِن) البيانيّة لأنّ الجنّات للأعناب بمنزلة المقادير كما يقال جريب تَمرا ، وبهذا الاعتبار عُدّي فعل الإخراج إلى الجنّات دون الاعناب، فلم يقل وأعنابا في جنّـــات .

والأعناب جمع عِنَب، وهو جمع عِنَبَة، وهو في الأصل ثمر شجر الكَرْم. ويطلق على شجرة الكرم عِنب على تقدير مضاف، أي شجرة عنب، وشاع ذلك فتنوسي المضاف . قال الرّاغب « العِنب يقال لثمرة الكرم وللكرم نفسه » آهـ .

ولا يعرف إطلاق المفرد على شجرة الكرم، فلم أر في كلامهم إطلاق العنبة بالإفراد على شجرة الكرم ولكن يطلق بالجمع، يقال : عنب، مراد به الكرم، كما في قوله تعالى « فأنبتنا فيها حَبّا وعنبا »، ويقال : أعناب كذلك، كما هنا، وظاهر كلام الرّاغب أنّه يقال : عِنبة لشجرة الكرم، فإنّه قال « العنب يقال لثمرة الكرم وللكرم نفسه الواحدة عنبة » .

«والزّيتون والرمّان » ــ بالنّصب ــ عطف على « جنّات » والتّعريف فيهما

الجنس كالتّعريف في قوله « ومن النّخل » . والمراد بالزّيتون والرمّان شجرهما . وهما في الاصل اسمان للثمرتين ثمّ أطلقا على شجرتيهما كما تقدّم في الاعناب. وهاتان الشّجرتان وإن لم تكونا مثل النّخل في الاهميّة عند العرب إلاّ أنّهما لعزّة وجودهما في بلاد العرب ولتنافس العرب في التّفكّه بثمرهما والإعجاب باقتنائهما ذُكرا في مقام التّذكير بعجيب صنع الله تعالى ومنّته . وكانت شجرة الزّيتون موجودة بالشّام وفي سينا ، وشجرة الرمّان موجودة بالطّائف .

وقوله « مشتبها وغير متشابه » حال ومعطوف عليه، والواو للتّقسيم بقرينة أنّ الشيء الواحد لا يكون مشتبها وغير متشابه ، أي بعضه مشتبه وبعضه غير متشابه. وهما حالان من « الزّيتون والرمّان » معا، وإنّما أفرد ولم يجمع اعتبارا بإفراد اللّفظ .

والتّشابه والاشتباه مترادفان كالتساوي والاستواء، وهما مشتقّان من الشبَه. والجمع بينهما في الآية للتّفنّن كراهيّة إعادة اللّفظ، ولانّ اسم الفاعل من التّشابه أسعد بالوقف لما فيه من مدّ الصّوت بخلاف « مُشتبه ». وهذا من بديع الفصاحة.

والتّشابه : التماثل في حالة مع الاختلاف في غيرها من الاحوال، أي بعض شجره يشبه بعضا وبعضه لا يشبه بعضا ، أوبعض ثمره يشبه بعضا وبعضه لا يشبه بعضا ، فالتّشابه ممّا تقارب لونه أو طعمه أو شكله ممّا يتطلّبه النّاس من أحواله على اختلاف أميالهم ، وعدم التّشابه ما اختلف بعضه عن البعض الآخر فيما يتطلّبه النّاس من الصّفات على اختلاف شهواتهم ، فمن أعواد الشّجر غليظ ودقيق ، ومن ألوان ورقه قاتم وداكن ، ومن ألوان ثمره مختلف ومن طعمه كذلك ، وهذا كقوله تعالى « ونفضّل بعضها على بعض الأكل » . والمقصود من التّقييد بهذه الحال التّنبيه على أنّها مخلوقة بالقصد والاختيار لا بالصدفة .

ويجوز أن تجعل هذه الحال من جميع ما تقدّم من قوله « نخرج منه

حبّا متراكبا » ، فإنّ جميع ذلك مشتبه وغير متشابه . وجعله الزمخشري حالا من «الزّيتون» لأنّه المعطوف عليه وقدّر «للرمّان» حالا أخرى تدلّ عليها الأولى، بتقدير : والرمّان كذلك . وإنّما دعاه إلى ذلك أنّه لا يَرى تعدّدَ صاحب الحال الواحدة ولا التّنازع في الحال ونظره بإفراد الخبر بعد مبتدأ ومعطوف في قول الازرق بن طَرفة الباهلي، جوابا لبعض بني قشير وقد اختصما في بئر فقال القُشيري :أنتَ لِصّ ابنُ لِصّ :

رَمَاني بأمر كنتُ منه ووالدي بَرِيئا ومن أجلِ الطَّوِي رَماني

ولا ضير في هذا الإعراب من جهة المعنى لانّ التّنبيه إلى ما في بعض النّبات من دلائل الاختيار يوجّه العقول إلى ما في مماثله من أمثالها .

وجملة « انظروا إلى ثمره » بيان للجمل الّتي قبلها المقصودِ منها الوصول إلى معرفة صنع الله تعالى وقدرته، والضّمير المضاف إليه في «ثمره» عائد إلى ما عاد إليه ضمير « مشتبها » من تخصيص أو تعميم .

والمأمور به هو نظر الاستبصار والاعتبار بأطواره .

والثّمَر : الجَنَى الّذي يُخرجه الشّجر. وهو – بفتح الثّاء والميم – في قراءة الاكثر ، جمعُ ثَمَرة – بفتح الثّاء والميم – وقرأه حمزة والكسائي وخلَف – بضمّ الثّاء والميم – وهو جمع تكسير، كما جمعت : خَشَبة على خُشُب، وناقة على نُوق .

واليَنْعُ : الطّيبُ والنّضج. يقال : يَنَع – بفتح النّون – يَيْنع – بفتح النّون وكسرها – ويقال : أيْنَع يُونع يَنْعا – بفتح التّحتيّة بعدها نون ساكنة –.

و«إذا» ظرف لحدوث الفعل، فهي بمعنى الوقت الّذي يبتدىء فيه مضمون الجملة المضاف إليها ، أي حين ابتداء أثماره . وقوله « وينعه » لم يقيّد بإذا أينع لأنّه إذا ينع فقد تمّ تطوّره وحان قطافه فلم تبق للنّظر فيه عبرة لأنّه قد انتهت أطواره .

وجملة « إنّ في ذلكم لآيات » علّة للأمر بالنّظر. وموقع (إنّ) فيه موقع لام التّعليل، كقول بشّار :

إنّ ذاك النّجــاحَ في التّبْـكير

والإشارة « بذلكم » إلى المذكور كلّه من قوله « وهو الّذي أنزل من السّماء ماء فأخرجنا به نبات كلّ شيء – إلى قوله – وينْعه » فتوحيد اسم الإشارة بتأويل المذكور، كما تقدّم في قوله تعالى « عوان بين ذلك » في سورة البقرة .

و « لقوم يؤمنون » وصف للآيات . واللاّم للتّعليل ، والمعلّل هو ما في مدلول الآيات من مضمّن معنى الدّلالة والنّفع . وقد صرّح في هذا بأنّ الآيات إنّما تنفع المؤمنين تصريحا بأنّهم المقصود في الآيتين الأخريين بقوله « لقوم يعلمون – وقوله – لقوم يفقهون » ، وإتماما للتّعريض بأنّ غير العالمين وغير الفاقهين هم غير المؤمنين يعني المشركين .

﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَـٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ 100

عطف على الجمل قبله عطف القصّة على القصّة ، فالضّمير المرفوع في « جعلوا » عائد إلى « قومُك » من قوله تعالى « وكذّب به قومك » .

وهذا انتقال إلى ذكر شرك آخر من شرك العرب وهو جعلهم الجنّ شركاءَ لله في عبادتهم كما جعلوا الاصنام شركاء له في ذلك . وقد كان دين العرب في الجاهليّة خليطا من عبادة الاصنام ومن الصّابئيّة عبادة الكواكب وعبادة الشّياطين ، ومجوسيّة الفرس ، وأشياء من اليهوديّة ، والنّصرانيّة ، فإنّ العرب لجهلهم حينئذ كانوا يتلقّون من الامم المجاورة لهم والّتي يرحلون إليها عقائد شتّى متقاربا بعضها ومتباعدا بعض، فيأخذونه بدون

تأمّل ولا تمحيص لفقد العلم فيهم ، فإنّ العلم الصّحيح هو الذّائد عن العقول من أنّ تعشّش فيها الاوهام والمعتقدات الباطلة ، فالعرب كان أصل دينهم في الجاهليّة عبادة الأصنام وسرت إليهم معها عقائد من اعتقاد سلطة الجنّ والشّياطين ونحو ذلك .

فكان العرب يثبتون الجنّ وينسبون إليهم تصرّفات ، فلأجل ذلك كانوا يتّقون الجنّ وينتسبون إليها ويتّخذون لها المعاذات والرّقى ويستجلبون رضاها بالقرابين وترك تسميّة الله على بعض الذبائح . وكانوا يعتقدون أنّ الكاهن تأتيه الجنّ بالخبر من السّماء ، وأنّ الشّاعر له شيطان يوحي إليه الشّعر ، ثمّ إذا أخذوا في تعليل هذه التصرّفات وجمعوا بينها وبين معتقدهم في ألوهيّة الله تعالى تعلّلوا لذلك بأنّ للجنّ صلة بالله تعالى فلذلك قالوا : الملائكة بنات الله من أمّهات سَرَوات الجنّ ، كما أشار إليه قوله تعالى « وجعلوا بينه وبينَ الجِنّة نسبا » وقال « فاستفتهم ألرَبِّك البنات ولهم البنون أم خلقنا الملائكة إناثا وهم شاهدون ألاَ إنّهم من إفكهم ليقولون ولد اللهُ وإنّهم لكاذبون ». ومن أجل ذلك جَعَل كثير من قبائل العرب شيئا من عبادتهم للملائكة وللجنّ. قال تعالى « ويوم نحشرهم جميعا ثمّ نقول للملائكة أهؤلاء إيّاكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت وليّنا من دونهم بل كانوا يعبدون الجنّ أكثرهم بهم مؤمنون » .

والّذين زعموا أنّ الملائكة بنات الله هم قريش وجُهينة وبنو سلمة وخزاعة وبنو مُليح . وكان بعض العرب مجوسا عبدوا الشّيطان وزعموا أنّه إلهُ الشرّ وأنّ الله إله الخير ، وجعلوا الملائكة جند اللهِ والجنّ جندَ الشّيطان . وزعموا أنّ الله خلق الشّيطان من نفسه ثمّ فوّض إليه تدبير الشرّ فصار إله الشرّ . وهم قد انتزعوا ذلك من الدّيانة المزدكيّة القائلة بإلهين إله للخير وهو (يَزْدَانْ)، وإلهٍ للشرّ وهو (أهْرُمُنْ) وهو الشّيطان .

فقوله « الجنّ » مفعول أوّل « جعلوا» و « شركاء » مفعوله الثّاني، لانّ الجنّ

المقصود من السّياق لا مطلق الشّركاء، لانّ جعل الشركاء لله قد تقرّر من قبل. « ولله » متعلّق « بشركاء » . وقدم المفعول الثّاني على الأوّل لانّه محلّ تعجيب وإنكار فصار لذلك أهمّ وذكره أسبق .

وتقديم المجرور على المفعول في قوله « لله شركاء » للاهتمام والتعجيب من خطل عقولهم إذ يجعلون لله شركاء من مخلوقاته لأنّ المشركين يعترفون بأنّ الله هو خالق الجنّ ، فهذا التّقديم جرى على خلاف مقتضى الظّاهر لاجل ما اقتضى خلافه. وكلام الكشّاف يَجعل تقديم المجرور في الآية للاهتمام باعتقادهم الشّريك لله اهتماما في مقامه وهو الاستفظاع والإنكار التّوبيخي. وتبعه في المفتاح إذ قال في تقديم بعض المعمولات على بعض « للعناية بتقديمه لكونه نُصْب عينك كما تَجِدُك إذا قال لك أحد : عرفتَ شركاء لله، يَقِفُ شَعَرُك وتقول : للهِ شركاء . وعليه قوله تعالى«وجعلوا لله شركاء » آه. فيكون تقديم المجرور جاريا على مقتضى الظّاهر .

والجِنّ ــ بكسر الجيم ــ اسم لموجودات من المجرّدات الّتي لا أجسام لها ذاتِ طبع ناري، ولها آثار خاصّة في بعض تصرّفات تؤثّر في بعض الموجودات ما لا تؤثّره القُوى العظيمة . وهي من جنس الشّياطين لا يُدرى أمدُ وجود أفرادها ولا كيفيّة بقاء نوعها . وقد أثبتها القرآن على الإجمال ، وكان للعرب أحاديث في تخيّلها . فهم يتخيّلونها قادرة على التشكّل بأشكال الموجودات كلّها ويزعمون أنّها إذا مسّت الإنسان آذته وقتلته . وأنّها تختطف بعض النّاس في الفيافي ، وأنّ لها زَجَلا وأصْواتا في الفيافي ، ويزعمون أنّ الصدى هو من الجنّ ، وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « كالّذي استهوته الشّياطين في الارض » ، وأنّها قد تقول الشّعر ، وأنّها تظهر للكهان والشّعراء .

وجملة « وخلقهم » في موضع الحال والواو للحال .

والضّمير المنصوب في «خلقهم» يحتمل أن يعود إلى ما عاد إليه ضمير

« جعلوا »، أي وخلق المشركين ، وموقع هذه الحال التّعجيب من أن يجعلوا لله شركاء وهو خالقهم، من قبيل « وتجعلون رزقكم أنّكم تكذّبون » ، وعلى هذا تكون ضمائر الجمع متناسقة والتعجيب على هذا الوجه من جعلهم ذلك مع أنّ الله خالقهم في نفس الامر فكيف لا ينظرون في أنّ مقتضى الخلق أن يُفرد بالإلهيّة إذ لا وجه لدعواها لمن لا يَخلق كقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تَذّكّرون » فالتّعجيب على هذا من جهلهم وسوء نظرهم .

ويجوز أن يكون ضمير «وخلقهم» عائدا إلى الجنّ لصحّة ذلك الضمير لهم باعتبار أنّ لهم عقلا، وموقع الحال التّعجيب من ضلال المشركين أن يشركوا الله في العبادة بعض مخلوقاته مع علمهم بأنّهم مخلوقون لله تعالى، فإنّ المشركين قالوا : إنّ الله خالق الجنّ، كما تقدّم، وأنّه لا خالق إلاّ هو، فالتّعجيب من مخالفتهم لمقتضى علمهم . فالتّقدير : وخلقهم كما في علمهم ، أي وخلقهم بلا نزاع. وهذا الوجه أظهر .

وجملة « وخرّقوا » عطف على جملة « وجعلوا » والضّمير عائد على المشركين.

وقرأ الجمهور « وخَرَقوا » — بتخفيف الرّاء —، وقرأه نافع، وأبو جعفر — بتشديد الرّاء — .

والخرق : أصله القطع والشقّ. وقال الراغب : هو القطع والشقّ على سبيل الفساد من غير تدبّر، ومنه قوله تعالى « أخَرَقْتها لتُغْرِق أهلَها ». وهو ضدّ الخلق، فإنّه فعل الشّيء بتقدير ورفق ، والخرق بغير تقدير. ولم يقيّده غيره من أئمّة اللّغة . وأيّاً ما كان فقد استعمل الخرق مجازا في الكذب كما استعمل فيه افترى واختلق من الفَرْي والخَلْق. وفي الكشّاف : سئل الحسن عن قوله تعالى « وخرّقوا » فقال : كلمة عربيّة كانت العرب تقولها ، كان الرّجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول بعضهم : « قد خَرَقها والله » . وقراءة نافع تفيد المبالغة في الفعل لأنّ التّفعيل يدلّ على قوّة حصول الفعل. فمعنى «خرّقوا» كذبوا على الله على سبيل الخرق، أي نسبوا اليه بنين وبنات كذبا،

فأمّا نسبتهم البنين إلى الله فقد حكاها عنهم القرآن هنا. والمراد أنّ المشركين نسبوا إليه بنين وبنات. وليس المراد اليهود في قولهم « عُزيز ابن الله »، ولا النّصارى في قولهم « عيسى ابنُ الله ». كما فسّر به جميع المفسّرين، لانّ ذلك لا يناسب السّياق ويشوّش عود الضّمائر ويخرم نظم الكلام. فالوجه أنّ المراد أنّ بعض المشركين نسبوا لله البنين وهم الّذين تلقّنوا شيئا من المجوسيّة لانّهم لمّا جعلوا الشّيطان متولّدا عن الله تعالى إذ قالوا إنّ الله لمّا خلق العالم تفكّر في مملكته واستعظمها فحصل له عُجب تولّد عنه الشّيطان، وربّما قالوا أيضا: إنّ الله شكّ في قدرة نفسه فتولّد من شكّه الشّيطانُ، فقد لزمهم أنّ الشّيطان متولّد عن الله تعالى عمّا يقولون، فلزمهم نسبة الابن إلى الله تعالى.

ولعلّ بعضهم كان يقول بأنّ الجنّ أبناء الله والملائكة بنات الله، أو أنّ في الملائكة ذكورا وإناثا، ولقد ينجرّ لهم هذا الاعتقاد من اليهود فإنّهم جعلوا الملائكة أبناء الله. فقد جاء في أوّل الإصحاح السّادس من سفر التّكوين « وحدث لمّا ابتدأ النّاس يكثرون على الارض ووُلد لهم بنات أنّ أبناءَ الله رأوا بنات النّاس أنّهن حسَنات فاتّخذوا لانفسهم نساء من كلّ ما اختاروا وإذ دخل بنو الله على بنات النّاس وولَدْن لهم أولادا هؤلاء هم الجبابرة الّذين منذ الدّهر ذوو اسم ».

وأمّا نسبتهم البنات إلى الله فهي مشهورة في العرب إذ جعلوا الملائكة إناثا، وقالوا: هنّ بنات الله.

وقوله « بغير علم » متعلّق بـ « خرّقوا »، أي اختلقوا اختلاقا عن جهل وضلالة، لأنّه اختلاق لا يلتئم مع العقل والعِلم فقد رموا بقولهم عن عمى وجهالة. فالمراد بالعلم هنا العلم بمعناه الصّحيح، وهو حُكمُ الذّهنِ المطابقُ للواقع عن ضرورةٍ أو برهانٍ.

والباء للملابسة ، أي ملابسا تخريقُهم غيرَ العلم فهو متلبّس بالجهل بدءا وغاية ، فهم قد اختلقوا بلا داع ولا دليل ولم يجدوا لما اختلقوه ترويجا ، وقد لزمهم به لازمُ الخَطل وفسادِ القول وعدمِ التئامه ، فهذا موقع باء الملابسة في الآية الّذي لا يفيد مُفادَه غيرُه .

وجملة « سبحانه وتعالى عمّا يصفون » مستأنفة تنزيها عن جميع ما حكي عنهم . فـ « سبحان » مصدر منصوب على أنّه بدل من فعله . وأصل الكلام أسبّح الله سبحانا. فلمّا عُوّض عن فعله صار (سبحانَ الله) بإضافته إلى مفعوله الاصلي ، وقد تقدّم في قوله تعالى « قالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا » في سورة البقرة.

ومعنى « تعالى » ارتفع، وهو تفاعل من العلوّ. والتّفاعل فيه للمبالغة في الاتّصاف . والعلوّ هنا مجاز ، أي كونُه لا ينقصه ما وصفوه به ، أي لا يوصف بذلك لانّ الاتّصاف بمثل ذلك نقص وهو لا يلحقه النّقص فشبّه التّحاشي عن النّقائص بالارتفاع، لانّ الشّيء المرتفع لا تلتصق به الاوساخ الّتي شأنها أن تكون مطروحة على الارض ، فكما شبّه النّقص بالسفالة شبّه الكمالُ بالعُلوّ ، فمعنى (تعالى عن ذلك) أنّه لا يتطرّق إليه ذلك .

وقوله « عمّا يصفون » متعلّق بـ« تعالى »، فـ(عَنْ) للمجاوزة. وقد دخلت على اسم الموصول ، أي عن الّذي يصفونه .

والوصف: الخَبَر عن أحوال الشّيء وأوصافه وما يتميّز به ، فهو إخبار مبيِّن مُفصّل للأحوال حتّى كأنّ المخبرَ يصف الشّيءَ وينْعته .

واختير في الآية فعل « يصفون » لأنّ ما نسبوه إلى الله يرجع إلى توصيفه بالشّركاء والابناء ، أي تباعد عن الاتّصاف به . وأمّا كونهم وصفوه به فذلك أمر واقع .

﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ 101 ﴾

جملة مستأنفة وهذا شروع في الإخبار بعظيم قدرة الله تعالى ، وهي تفيد مع ذلك تقوية التّنزيه في قوله « سبحانه وتعالى عمّا يصفون » فتتنزّل منزلة التّعليل لمضمون ذلك التّنزيه بمضمونها أيضا، وبهذا الوجه رَجّح فصلُها على عطفها فإنّ ما يصفونه هو قولهم : إنّ له ولدا وبنات ، لأنّ ذلك التّنزيه يتضمّن نفي الشيء المنزّه عنه وإبطاله، فعُلّل الإبطال بأنّه خالقُ أعظم المخلوقات دلالة على القدرة فإذا كنتم تدّعون بنوّة الجنّ والملائكة لأجل عظمتها في المخلوقات وأنتم لا ترون الجنّ ولا الملائكة فلماذا لم تدّعوا البنوّة للسماوات والارض المشاهدة لكم وأنتم ترونها وترون عظمها . فهذا الإبطال بمنزلة النّقض في علم الجدل والمناظرة .

وقوله « بديع » خبر لمبتدأ ملتزم الحذفِ في مثله، وهو من حذف المسند إليه الجاري على متابعة الاستعمال عندما يتقدّم الحديث عن شيء ثمّ يعقّب بخبر عنه مفردٍ، كما تقدّم في مواضع .

وتقدّم الكلام على « بديع السّماوات والأرض » عند قوله تعالى « بل له ما في السّماوات والأرض كلّ له قانتون بديع السّماوات والارض » في سورة البقرة .

والاستدلال على انتفاء البنوة عن الله تعالى بإبداع السّماوات والارض لأنّ خلْق المحلّ يقتضي خلق الحالّ فيه، فالمشركون يقولون بأنّ الملائكة في السّماء وأنّ الجنّ في الارض والفيافي، فيلزمهم حدوث الملائكة والجنّ وإلاّ لَوُجد الحالّ قبل وجود المحلّ ، وإذا ثبت الحدوث ثبت انتفاء البنوّة لله تعالى، لأنّ ابن الإله لا يكون إلاّ إلها فيلزم قِدمه، كيف وقد ثبت حدوثه،

ولذلك عقّب قولهم « اتّخذ الله ولدا » بقوله « سبحانه بل له ما في السّماوات والارض كلّ له قانِتُون » في سورة البقرة ، وقد أشرنا إلى ذلك عند قوله تعالى « الحمد لله الّذي خلق السّماوات والارض » في أوّل هذه السّورة .

وجملة « أنّى يكون له ولد » تتنزّل منزلة التّعليل لمضمون التنزيه من الإبطال ، وإنّما لم تعطف على الّتي قبلها لاختلاف طريق الإبطال لأنّ الجملة الاولى أبطلتْ دعواهم من جهة فساد الشّبهة فكانت بمنزلة النقْض في المناظرة. وهذه الجملة أبطلتِ الدّعوى من جهة إبطال الحقيقة فكأنّها من جهة خطأ الدّليل ، لأنّ قولهم بأنّ الملائكة بنات الله والجنّ أبناءُ الله يتضمّن دليلا محذوفا على البنوّة وهو أنّهم مخلوقات شريفة ، فأبطل ذلك بالاستدلال بما ينافي الدّعوى وهو انتفاء الزّوجة الّتي هي أصل الولادة ، فهذا الإبطال الثّاني بمنزلة المعارضة في المناظرة .

و (أنّى) بمعنى من أيْن وبمعنى كيْف .

والواو في « ولم تكن له صاحبة » واو الحال لأنّ هذا معلوم للمخاطبين فلذلك جيء به في صيغة الحال .

والصّاحبة : الزّوجة لأنّها تصاحب الزّوج في معظم أحْواله . وقد جعل انتفاء الزّوجة مسلّما لأنّهم لم يدعوه فلزمهم انتفاء الولد لانتفاء شرط التولّد ، وهذا مبنيّ على المحاجّة العرفيّة بناء على ما هو المعلوم في حقيقة الولادة .

وقوله « وخلَقَ كلّ شيء » عطف على جملة « بديع السّماوات والارض » باعتبار ظاهرها وهو التّوصيف بصفات العظمة والقدرة ، فبعد أن أخبر بأنّه تعالى مبدع السّماوات والارض أخبر أنّه خالق كلّ شيء ، أي كلّ موجود فيشمل ذوات السّماوات والارض ، وشمل ما فيهما ، والملائكة من جملة ما تحويه السّماوات، والجنّ من جملة ما تحويه الارض عندهم ، فهو خالق هذين الجنسين ، والخالق لا يكون أبا كما علمتَ . ففي هذه الجملة إبطال

الولد أيضا ، وهذا إبطال ثالث بطريق الكلّيّة بعد أن أبطل إبطالا جزئيا ، والمعنى أنّ الموجودات كلّها متساوية في وصف المخلوقيّة، ولو كان له أولاد لكانوا غير مخلوقين .

وجملة « وهو بكلّ شيء عليم » تذييل لإتمام تعليم المخاطبين بعض صفات الكمال الثّابتة لله تعالى ، فهي جملة معطوفة على جملة « وخلق كلّ شيء » باعتبار ما فيها من التّوصيف لا باعتبار الردّ . ولكون هذه الجملة الاخيرة بمنزلة التّذييل عدل فيها عن الإضمار إلى الإظهار في قوله « بكلّ شيء » دون أن يقول « به » لأنّ التّذييلات يقصد فيها أن تكون مستقلّة الدّلالة بنفسها لأنّها تشبه الامثال في كونها كلاما جامعا لمعان كثيرة .

﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ 102

وقوع اسم الإشارة بعد إجراء الصّفات والاخبار المتقدّمة، للتّنبيه على أنّ المشار إليه حقيق بالاخبار والاوصاف التّي ترد بعد اسم الإشاره، كما تقدّم عند قوله « ذلكم الله فأنّى تؤفكون » قبل هذا ، وقوله تعالى « أولئك على هدى من ربّهم » في سورة البقرة .

والمشار إليه هو الموصوف بالصّفات المضمّنه بالاخبار المتقدّمة، ولذلك استغني عن اتباع اسم الإشارة ببيان أو بدل، والمعنى : ذلكم المبدع للسّماوات والارض والخالق كلّ شيء والعليم بكلّ شيء هو الله ، أي هو الّذي تعلمُونه . وقوله « ربّكم » صفة لاسم الجلالة . وجملة « لا إله إلاّ هو » حال من «ربّكم»أو صفة.وقوله«خالق كلّ شيء» صفة لـ«ربّكم» أو لاسم الجلالة، وإنّما لم نجعله خبرا لأنّ الإخبار قد تقدّم بنظائره في قوله « وخلق كلّ شيء » .

وجملة « فاعبدوه » مفرّعة على قوله « ربّكم لا إله إلاّ هو » وقد جعل الامر بعبادته مفرّعا على وصفه بالرّبوبيّة والوحدانيّة لأنّ الربوبيّة مقتضية استحقاق العبادة، والانفرادُ بالربوبيّة يقتضي تخصيصه بالعبادة، وقدْفهم هذا التّخصيص من التّفريع .

ووجه أمرهم بعبادته أنّ المشركين كانوا معرضين عن عبادة الله تعالى بحيث لا يتوجّهون بأعمال البرّ في اعتقادهم إلاّ إلى الاصنام فهم يزورونها ويقرّبون إليها القرابين وينذرون لها النّذور ويستعينون بها ويستنجدون بنصرتها ، وما كانوا يذكرون الله إلاّ في موسم الحجّ ، على أنّهم قد خلطوه بالتّقرّب إلى الاصنام إذ جعلوا فوق الكعبة (هُبَل)،وجعلوا فوق الصّفا والمروة (أسافا ونائلة). وكان كثير منهم يُهلّ (لمناة) في منتهى الحجّ ، فكانوا معرضين عن عبادة الله تعالى ، فلذلك أمروا بها صريحا ، وأمروا بالاقتصار عليها بطريق الإيماء بالتّفريع .

وجملة « وهو على كلّ شيء وكيل » يجوز أن تكون معطوفة على الصّفات المتقدّمة فتكون جملة « فاعبدوه » معترضة ، ويجوز أن تكون معطوفة على جملة « فاعبدوه » بناء على جواز عطف الخبر على الإنشاء والعكس (وهو الحقّ)، على وجه تكميل التّعليل للأمر بعبادته دون غيره ، بأنّه متكفّل بالاشياء كلّها من الخلق والرّزق والإنعام وكلّ ما يطلب المَرْءُ حفظه له، فالوجه عبادته ولا وجه لِعبادة غيره ، فإنّ اسم الوكيل جامع لمعنى الحفظ والرّقابة، كما تقدّم عند قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » في سورة آل عمران .

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ 103﴾

جملة ابتدائيّة لإفادة عظمته تعالى وسعة علمه ، فلعظمته جلّ عن أن يحيط به شيء من أبصار المخلوقين، وذلك تعريض بانتفاء الإلهيّة عن الاصنام

الّتي هي أجسام محدودة محصورة متحيّزة ، فكونُهـا مدركة بالابصار من سمات المحدثات لا يليق بالإلهيّة ولو كانت آلهة لكانت محتجبة عن الابصار ، وكذلك الكواكب الّتي عبدها بعض العرب ، وأمّا الجنّ والملائكة وقد عبدوهما فإنّهما وإن كانا غير مدركين بالابصار في المتعارف لكلّ النّاس ولا في كلّ الاوقات إلاّ أنّ المشركين يزعمون أنّ الجنّ تبدو لهم تارات في الفيافي وغيرها . قال شَمِر بن الحارث الضبي :

أتَـوْا نـاري فقلتُ مَنُونَ أنتُـم فقالوا الجنّ قلتُ عِمُوا ظَلاَما

ويتوهّمون أنّ الملائكة يظهرون لبعض النّاس ، يتلقّون ذلك عن اليهود.

والإدراك حقيقته الوصول إلى المطلوب . ويطلق مجازا على شعور الحاسّة بالمحسوس أو العقلِ بالمعقول يقال : أدركَ بصري وأدرك عقلي تشبيها لآلة العلم بشخص أو فرس وصل إلى مطلوبه تشبيهَ المعقول بالمحسوس، ويقال : أدرك فلان ببصره وأدرك بعقله، ولا يقال : أدرك فلان بدون تقييد، واصطلح المتأخّرون من المتكلّمين والحكماء على تسميّة الشعور العقلي إدراكا ، وجعلوا الإدراك جنسا في تعريف التصوّر والتّصديق ، ووصفوا صاحب الفهم المستقيم بالدرّاكة .

وأمّا قوله تعالى « وهو يدرك الابصار » فيجوز أن يكون إسنادُ الإدراك إلى اسم الله مشاكلة لما قبله من قوله « لا تدركه الابصار » . ويجوز أن يكون الإدراك فيه مستعارا للتصرّف لانّ الإدراك معناه النوال .

والابصار جمع بصر، وهو اسم للقوّة الّتي بها النّظر المنتشرة في إنسان العين الّذي في وسط الحَدقة وبه إدراك المبصرات. والمعنى : لا تحيط به أبصار المبصرين لانّ المدرِك في الحقيقة هو المبصِر لا الجارحة، وإنّما الجارحة وسيلة للإدراك لانّها توصّل الصّورة إلى الحسّ المشترك في الدّماغ . والمقصود من هذا بيان مخالفة خصوصيّة الإلهِ الحقّ عن خصوصيات آلهتهم في هذا العالم، فإنّ الله لا يُرى وأصنامهم تُرى، وتلك الخصوصيّة مناسبة

لعظمته تعالى، فإنّ عدم إحاطة الابصار بالشّيء يكون من عظمته فلا تطيقه الابصار ، فعموم النّكرة في سياق النّفي يدلّ على انتفاء أن يُدركه شيء من أبصار المبصِرين في الدّنيا كما هو السّياق .

ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يُرى في الآخرة، كما تمسّك به نفاة الرّؤية، وهم المعتزلة لانّ الأمور الآخرة أحوالا لا تجري على متعارفنا ، وأحرى أن لا دلالة فيها على جواز رؤيته تعالى في الآخرة . ومن حاول ذلك فقد تكلّف ما لا يتمّ كما صنع الفخر في تفسيره .

والخلاف في رؤية الله في الآخرة شائع بين طوائف المتكلّمين : فأثبته جمهور أهل السنّة لكثرة ظواهر الادلّة من الكتاب والسنّة مع اتّفاقهم على أنّها رؤية تخالف الرّؤية المتعارفة. وعن مالك — رحمه الله — « لو لم يَرَ المؤمنون ربّهم يوم القيامة لم يُعَيِّر الكفّار بالحجاب في قوله تعالى « كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون ». وعنه أيضا « لم يُرَ الله في الدّنيا لانّه باق ولا يرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصارا باقية رأوا الباقيَ بالباقي » . وأمّا المعتزلة فقد أحالوا رؤية الله في الآخرة لاستلزامها الانحياز في الجهة . وقد اتّفقنا جميعا على التّنزيه عن المقابلة والجهة، كما اتّفقنا على جواز الانكشاف العلمي التّامّ للمؤمنين في الآخرة لحقيقة الحقّ تعالى ، وعلى امتناع ارتسام صورة المرئي في العين أو اتّصال الشّعاع الخارج من العين بالمرئي تعالى لانّ أحوال الابصار في الآخرة غير الاحوال المتعارفة في الدّنيا . وقد تكلّم أصحابنا بأدلّة الجواز وبأدلّة الوقوع ، وهذا ممّا يجب الإيمان به مجملا على التّحقيق . وأدلّة المعتزلة وأجوبتنا عليها مذكورة في كتب الكلام وليست من غرض التّفسير ومرجعها جميعا إلى إعمال الظاهر أو تأويله .

ثمّ اختلف أيمّتنا هل حصلت رؤية الله تعالى للنّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — فنفى ذلك جمع من الصّحابة منهم عائشة وابن مسعود وأبو هريرة

ـ رضي الله عنهم ـ وتمسّكوا بعموم هذه الآية كما ورد في حديث البخاري عن عكرمة عن عائشة . وأثبتها الجمهور ، ونقل عن أُبَيّ بن كعب وابن عبّاس ـ رضي الله عنهما ـ، وعليه يكون العموم مخصوصا. وقد تعرّض لها عياض في الشّفاء . وقد سئل عنها رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فأجاب بجواب اختلف الرّواةُ في لفظه، فحجب الله بذلك الاختلاف حقيقةَ الامر إتماما لمراده ولطفا بعباده .

وقوله « وهو يدرك الأبصار » معطوف على جملة « لا تدركه الأبصار » فإسناد الإدراك إلى ضمير اسمه تعالى إمّا لانّ فعل « يُدرك » استعير لمعنى يَنال، أي لا تخرج عن تصرّفه كما يقال : لَحِقَه فأدركه، فالمعنى يَقدر على الابصار، أي على المبصرين، وإمّا لاستعارة فعل «يدرك» لمعنى يعلم لمشاكلة قوله « لا تدركه الأبصار » أي لا تعلمه الابصار . وذلك كناية عن العلم بالخفيّات لانّ الابصار هي العَدَسات الدّقيقة الّتي هي واسطة إحساس الرّؤية أو هي نفس الإحساس وهو أخفى . وَجمعُه باعتبار المدرِكين .

وفي قوله « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » محسِّن الطِّباق .

وجملة « وهو اللّطيف الخبير » معطوفة على جملة « لا تدركه الابصار » فهي صفة أخرى . أو هي تذييل للاحتراس دفعا لتوهّم أنّ من لا تدْركه الابصار لا يعلم أحوال من لايدركونه .

واللّطيف : وصف مشتقّ من اللّطف أو من اللّطافة. يقال : لطف ـ بفتح الطّاء ـ بمعنى رَفق ، وأكرَم ، واحتفَى . ويتعدّى بالباء وباللاّم باعتبار ملاحظة معنى رَفق أو معنى أحْسن . ولذلك سمّيت الطُّرفة والتُّحفَة الّتي يكرَم بها المرء لَطَفًا (بِالتّحريك)، وجمعها ألطاف. فالوصف من هذا لاَطف ولَطيف؛ فيكون اللّطيف اسمَ فاعل بمعنى المبالغة يدلّ على حذف فعل من فاعله، ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف « إنّ ربّي لطيف لما يشاء ». ويقال لَطُفَ ـ بضمّ الطّاء ـ أي دَقّ وخفّ ضدّ ثَقُل وكَثُف .

واللّطيف : صفة مشبّهة أو اسم فاعل . فإن اعتبرت وصفا جاريا على لطُف ــ بضمّ الطّاء ــ فهي صفة مشبّهة تدلّ على صفة من صفات ذات الله تعالى، وهي صفة تنزيهه تعالى عن إحاطة العقول بماهيته أو إحاطة الحواس بذاته وصفاته ، فيكون اختيارها للتّعبير عن هذا الوصف في جانب الله تعالى هو منتهى الصّراحة والرّشاقة في الكلمة لانّها أقرب مادّة في اللّغة العربيّة تقرّب معنى وصفه تعالى بحسب ما وُضعت له اللّغة من متعارف النّاس ، فيَقْرب أن تكون من المتشابه ، وعليه فتكون أعمّ من مدلول جملة « لا تدركه الابصار ». فتتنزّل من الجملة الّتي قبلها منزلة التّذييل أو منزلة الاستدلال على الجزئيّة بالكلّية فيزيد الوصفَ قبله تمكّنا . وعلى هذا المعنى حملها الزمخشري في الكشّاف لانّه أنسب بهذا المقام وهو من معاني الكلمة المشهورة في كلام العرب، واستحسنه الفخر وجوّزه الرّاغب والبيضاوي، وهو الّذي ينبغي التّفسير به في كلّ موضع اقترن فيه وصف اللّطيف بوصف الخبير كالّذي هنا والّذي في سورة المُلك .

وإن اعتبر اللّطيف اسم فاعل من لطَف ــ بفتح الطّاء ــ فهو من أمثلة المبالغة يدلّ على وصفه تعالى بالرّفق والإحسان إلى مخلوقاته وإتقان صنعه في ذلك وكثرة فعله ذلك ، فيدلّ على صفة من صفات الأفعال . وعلى هذا المعنى حمله سائر المفسّرين والمبيّنين لمعنى اسمه اللّطيف في عداد الاسماء الحسنى. وهذا المعنى هو المناسب في كلّ موضع جاء فيه وصفه تعالى به مفردا معدّى باللاّم أو بالباء نحو « إنّ ربّي لطيف لما يشاء » ، وقوله « الله لطيف بعباده ». وبه فسّر الزمخشري قوله تعالى « الله لطيف بعباده » فللّه درّه ، فإذا حمل على هذا المحمل هنا كان وصفا مستقلاّ عمّا قبله لزيادة تقرير استحقاقه تعالى للإفراد بالعبادة دون غيره .

و « خَبير » صفة مشبّهة من خبُر ــ بضمّ الباء ــ في الماضي ، خُبرا ــ بضمّ الخاء وسكون الباء ــ بمعنى علِم وعرَف ، فالخبير الموصوف بالعلم بالامور الّتي شأنها أن يُخْبر عنها علما موافقا للواقع .

ووقوع الخبير بعد اللّطيف على المحمل الأوّل وقوعُ صفة أخرى هي أعمّ من مضمون « وهو يدرك الأبصار »، فيكمل التّذييل بذلك ويكون التّذييل مشتملا على محسِّن النشر بعد اللّف ؛ وعلى المحمل الثّاني موقعه موقع الاحتراس لمعنى اللّطيف، أي هو الرّفيق المحسن الخبير بمواقع الرّفق والإحسان وبمستحقّيه .

﴿ قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَآ أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴾ 104

هذا انتقال من محاجّة المشركين ، وإثبات الواحدانيّة لله بالربوبيّة من قوله « إنّ الله فالق الحبّ والنّوى — إلى قوله — وهو اللّطيف الخبير » . فاستؤنف الكلام بتوجيه خطاب للنّبيء — عليه الصّلاة والسّلام — مقولٍ لفعلِ أمرٍ بالقول في أوّل الجملة ، حُذف على الشّائع من حذف القول للقرينة في قوله « وما أنا عليكم بحفيظ » . ومناسبة وقوع هذا الاستئناف عقب الكلام المسوق إليهم من الله تعالى أنّه كالتّوقيف والشّرح والفذلكة للكلام السّابق فيقدر : قُل يا محمّد قد جاءكم بصائر .

وبصائر جمع بصيرة ، والبصيرة : العقل الّذي تظهر به المعاني والحقائق ، كما أنّ البصر إدراك العين الّذي تتجلّى به الاجسام، وأطلقت البصائر على ما هو سبب فيها .

وإسناد المجيء إلى البصائر استعارة للحصول في عقولهم ، شُبّه بمجيء شيء كان غائبا ، تنويها بشأن ما حصل عندهم بأنّه كالشّيء الغائب المتوقّع مجيئه كقوله تعالى « جاء الحقّ وزهق الباطل » . وخلو فعل « جاء » عن علامة التّأنيث مع أنّ فاعله جمعُ مؤنّث لانّ الفعل المسند إلى جمع تكسير مطلقا أو جمع مؤنّث يجوز اقترانه بتاء التّأنيث وخلوّه عنها .

و (من) ابتدائيّة تتعلّق « بجاء » أو صفة لـ« بصائر »، وقد جعل خطاب الله

بها بمنزلة ابتداء السّير من جانبه تعالى، وهو منزّه عن المكان والزّمان ، فالابتداء مجاز لغوي ، أو هو مجاز بالحذف بتقدير : من إرادة ربّكم. والمقصود التّنويه بهذه التّعاليم والذّكريات الّتي بها البصائر ، والحثّ على العمل بها ، لأنّها مسداة إليهم ممّن لا يقع في هديه خلل ولا خطأ ، مع ما في ذكر الربّ وإضافته من تربيّة المهابة وتقوية داعي العمل بهذه البصائر .

ولذلك فرّع عليه قوله « فمن أبصر فلنفسه » ، أي فلا عذر لكم في الاستمرار على الضّلال بعد هذه البصائر ، ولا فائدة لغيركم فيها « فمن أبصر فلنفسه أبصر » ، أي من عَلِم الحقّ فقد عَلِم علما ينفع نفسه ، « ومن عمي » أي ضلّ عن الحقّ فقد ضلّ ضلالا وزره على نفسه .

فاستعير الإبصار في قوله « أبصر » للعلم بالحقّ والعمل به لانّ المهتدي بهذا الهدي الواردِ من الله بمنزلة الّذى نُوّر له الطّريق بالبدر أو غيره ، فأبصره وسار فيه، وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون « أبصر » تمثيلا موجزا ضمّن فيه تشبيه هيئة المرشَد إلى الحقّ إذا عمل بما أرشد به ، بهيئة المبصر إذا انتفع ببصره .

واستعير العمى في قوله « عَمِيَ » للمكابرة والاستمرار على الضّلال بعد حصول ما شأنه أن يُقلعه لانّ المكابر بعد ذلك كالاعمى لا ينتفع بإنارة طريق ولا بهَدْي هاد خرّيتٍ . ويجوز اعتبار التّمثيليّة فيه أيضا كاعتبارها في ضدّه السابق .

واستعمل اللاّم في الاوّل استعارة للنّفع لدلالتها على الملك وإنّما يُملك الشّيءُ النّافعُ المدّخر للنّوائب ، واستعيرت (على) في الثّاني للضرّ والتّبعة لانّ الشّيء الضّارّ ثقيل على صاحبه يكلّفه تَعبا وهو كالحِمل الموضوع على ظهره، وهذا معروف في الكلام البليغ، قال تعالى « من عمل صالحا فلنفسه »، وقال « من اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها »،

وقال « ولَيَحْمِلُنّ أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم » ، ولأجل ذلك سمّي الإثم وزرا كما تقدّم في قوله تعالى « وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم » ، وقد جاء اللاّم في موضع (على) في بعض الآيات، كقوله تعالى « إنْ أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلهَا » .

وفي الآية محسّن جناس الاشتقاق بين «البصائر» و«أبصَر»، وملاحظة مناسبة في الإبصار والبصائر. وفيها محسّن المطابقة بين قوله «أبصر» و «عمي» ، وبين (اللاّم) و (علَى) .

ويتعلّق قوله «لنفسه» بمحذوف دلّ عليه فعل الشّرط. وتقديره : فمن أبصر فلنفسه أبصر . واقترن الجواب بالفاء نظرا لصدره إذ كان اسما مجرورا وهو غير صالح لأن يلي أداةَ الشّرط .

وإنّما نسج نظم الآية على هذا النّسْج للإيذان بأنّ « لنفسه » مقدّم في التّقدير على متعلّقه المحذوف. والتّقدير : فلنفسه أبصر، ولولا قصد الإيذان بهذا التّقديم لقال: فمن أبصر أبصر لنفسه، كما قال «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم» والمقام يقتضي تقديم المعمول هنا ليفيد القصر، أي فلنفسه أبصر لا لفائدة غيره، لأنّهم كانوا يحسبون أنّهم يغيظون النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بإعراضهم عن دعوته إيّاهم الى الهدى، وقرينة ذلك أنّ هذا الكلام مقول من النبيء—صلى الله عليه وسلم—وقد أومأ إلى هذا صاحب الكشّاف، بخلاف آية«إن أحسنتم أحسنتم لانفسكم»، فإنّها حكت كلاما خُوطب به بنو إسرائيل من جانب الله تعالى وهم لا يتوهّمون أنّ إحسانهم ينفع الله أو إساءتهم تضرّ الله .

والكلام على قوله « ومن عمي فعليها » نظير الكلام على قوله « فمن أبصر فلنفسه » . وعُدّيَ فعل «عَمِيَ» بحرف (على) لأنّ العمى لمّا كان مجازا كان ضُرّا يقع على صاحبه .

وجملة « وما أنا عليكم بحفيظ » تكميل لما تضمّنه قوله « فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها »، أي فلا ينالني من ذلك شيء فلا يرجع لي نفعكم ولا يعود عليّ ضرّكم ولا أنا وكيل على نفعكم وتجنّب ضرّكم فلا تحسبُوا أنّكم حتّى تمكرون بي بالإعراض عن الهدى والاستمرار في الضّلال .

والحفيظ : الحارس ومن يُجعل إليه نظر غيره وحفظُه، وهو بمنزلة الوكيل إلاّ أنّ الوكيل يكون مجعولا له الحفظ من جانب الشيء المحفوظ، والحفيظ أعمّ لانّه يكون من جانبه ومن جانب مَواليه. وهذا قريب من معنى قوله « وكذّب به قومك وهو الحقّ قل لستُ عليكم بوكيل ».

والإتيان بالجملة الاسميّة هنا دقيق، لانّ الحفيظ وصف لا يُفيد غيرُه مُفادَه، فلا يقوم مقامَه فعل حَفِظ، فالحفيظ صفة مشبّهة يقدّر لها فِعْل منقول إلى فَعُل — بضمّ العين — لم يُنطق به مثل الرّحيم .

ولا يفيد تقديم المسند إليه في الجملة الاسميّة اختصاصا خلافا لما يوهمه ظاهر تفسير الزمخشري وإن كان العلامة التّفتزاني مال إليه: وسكت عنه السّيد الجرجاني وهو وقوف مع الظّاهر . وتقديم « عليكم » على « بحفيظ » للاهتمام ولرعاية الفاصلة .

وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَـٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ 105

جملة معترضه تذييلا لما قبلها . والواو اعتراضية فهو متّصل بجملة « قد جاءكم بصائر من ربّكم » الّتي هي من خطاب الله تعالى رسوله — صلّى الله عليه وسلّم — بتقدير « قل » كما تقدّم ، والإشارة بقوله « وكذلك » إلى التّصريف المأخوذ من قوله « نُصرّف الآيات » . أي ومثلَ ذلك التّصريف نُصرّف الآيات . وتقدّم نظيره غير مرّة وأوّلها قوله « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا » في سورة البقرة .

والقول في تصريف الآيات تقدّم في قوله تعالى « انظر كيف نصرّف الآيات » في هذه السّورة .

وقوله « وليقُولوا دَرَسْتَ » معطوف على «وكذلك نصرّف الآيات». وقد

تقدّم بيان معنى هذا العطف في نظيره في قوله تعالى « وكذلك نفصّل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين » من هذه السّورة . ولكن ما هنا يخالف ما تقدّم مخالفة مّا فإنّ قول المشركين للرّسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ «درستَ »لا يناسب أن يكون علـّة لتصريف الآيات،فتعيّن أن تكون اللاّم مستعارة لمعنى العاقبة والصيرورة كالّتي في قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكونَ لهم عدوّا وحزنا ». المعنى فكان لهم عدوّا. وكذلك هنا، أي نصرّف الآيات مثلَ هذا التّصريف الساطع فيحسبونك اقتبسته بالدّراسة والتّعليم فيقولوا: دَرَسْتَ. والمعنى : أنّا نصرّف الآيات ونبيّنها تبيينا من شأنه أن يصدر من العالِم الّذي دَرَسَ العلم فيقول المشركون دَرستَ هذا وتَلَقَّيتَه من العلماء والكُتب ، لإعراضهم عن النّظر الصّحيح الموصل إلى أنّ صدور مثل هذا التّبيين من رجل يعلمونه أميًّا لا يكون إلاّ من قِبل وحي من الله إليه ، وهذا كقوله « ولقد نعلم أنّهم يقولون إنّما يعلّمه بشر » وهم قد قالوا ذلك من قَبْل ويقولونه ويزيدون بمقدار زيادة تصريف الآيات ، فشُبّه ترتّب قولهم على التّصريف بترتّب العِلّة الغائيّة ، واستعير لهذا المعنى الحرفُ الموضوع للعلّة على وجه الاستعارة التّبعيّة ، ولذلك سمّى بعض النّحويين مثل هذه اللاّم لام الصّيرورة، وليس مرادهم أنّ الصّيرورة معنى من معاني اللاّم ولكنّه إفصاح عن حاصل المعنى .

والدّراسة : القراءة بتمهّل للحفظ أو للفهم، وتقدّم عند قوله تعالى « وبما كنتم تدرسون » في سورة آل عمران . وفعله من باب نصر . يقال : درس الكتاب، أي تعلّم. وقد تقدّم في قوله تعالى « بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون » ، وقال « وَدَرَسوا ما فيه » . وسمّي بيت تعلّم اليهود المِدْرَاسَ ، وسمّي البيت الّذي يسكنه التّلامذة ويتعلّمون فيه المدرسة . والمعنى يقولون: تعلّمت، طعنًا في أمّية الرّسول ــ عليه الصّلاة والسّلام ــ لئلاّ يلزمَهم أنّ ما جاء به من العلم وحي من الله تعالى .

وقرأ الجمهور « درست » ــ بدون ألف وبفتح التّاء ــ. وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو «دَارسْتَ» ــ على صيغة المفاعلة وبفتح التّاء ــ أي يقولون: قرأت وقُرىء

عليك، أي دارستَ أهل الكتاب وذاكرتهم في علمهم. وقرأه ابن عامر ويعقوب « دَرَسَتْ » ــ بصيغة الماضي وتاء التأنيث ــ أي الآيات، أي تكرّرتْ .

وأمّا اللاّم في قوله « ولنبيّنه لقوم يعلمون » فهي لام التّعليل الحقيقيّة .

وضمير «نبيّنه» عائد إلى القرآن لأنّه ماصْدَق «الآيات»، ولأنّه معلوم من السّياق .

والقوم هم الّذين اهتدوا وآمنوا كما تقدّم في قوله « قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون » ، والكلام تعريض كما تقدّم .

والمعنى أنّ هذا التّصريف حصل منه هدى للموفّقين ومكابرة للمخاذيل. كقوله تعالى « يضلّ به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضلّ به إلاّ الفاسقين » .

﴿ اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ 106 وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴾ 107

استئناف في خطاب النّبيء ــ عليه الصّلاة والسّلام ــ لأمره بالإعراض عن بهتان المشركين وأن لا يكترث بأقوالهم ، فابتداؤه بالأمر باتّباع ما أوحي إليه يتنزّل منزلة المقدّمة للأمر بالإعراض عن المشركين، وليس هو المقصد الأصلي من الغرض المسوق له الكلام ، لأنّ اتّباع الرّسول ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ ما أوحي إليه أمر واقع بجميع معانيه ؛ فالمقصود من الأمر الدّوام على اتّباعه . والمعنى: أعرض عن المشركين اتّباعا لما أنزل إليك من ربّك .

والمراد بما أوحي إليه القرآن .

والاتّباع في الأصل اقتفاء أثر الماشي ، ثمّ استعمل في العمل بمثل عمل الغير ، كما في قوله « والّذين اتّبعوهم بإحسان » . ثمّ استعمل في امتثال

الأمـر والعمل بما يـأمر به المتبوع فهو الائتمـار ، ويتعدّى فعله إلى ذات المتّبَع فيقـال : اتَّبعت فلانا بهذه المعاني الثّلاثة وهو على حذف مضاف في جميع ذلك لأنّ الاتّباع لا يتعلّق بالـذّات .

وإطلاق الاتّباع بمعنى الائتمار شائع في القرآن لأنّه جاء بالأمر والنّهي وأمر النّاس باتّباعه، واستُعمل أيضا في معنى الملازمة على سبيل المجاز المرسل، لأنّ من يتّبع أحدا يلازمه. ومنه سمّي الرّئيّ من الجنّ في خرافات العرب تابعة ، ومنه سمّي من لازم الصّحابي وروى عنه تابعيـا .

فيجوز أن يكون الاتّباع في الآية مرادا به دوام الامتثال لما أمر به القرآن من الإعراض عن أذى المشركين وعنادهم، فالاتّباع المأمور به اتّباع في شيء مخصوص، وهذا مأمور به غير مرّة ، فالأمر بالفعل مستمرّ في الأمر بالدّوام عليه .

ويجوز أن يكون أمرا بملازمة الدّعوة إلى الله والإعلان بها ودعاء المشركين إلى التّوحيد والإيمان وأن لا يعتريه في ذلك لَيْن ولا هوادة حتّى لا يكون لبذاءتهم وتكذيبهم إيّاه تأثير على نفسه يوهن دعوتهم والحرصَ على إيمانهم واعتقاد أنّ محاولة إيمانهم لاجدوى لها . فالمراد بما أوحي إليه ما أوحي من القرآن خطابا للمشركين، أو أمرا بدعوتهم للاسلام وعدم الانقطاع عن ذلك ، فيكون الكلام شدّا لساعد النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – في مقامات دعوته إلى الله ، وهذا هو المناسب لقوله « ولا تسبّوا الّذين يدعون من دون الله » كما سنبيّنه . وقد تقدّم شيء من هذا آنفا عند قوله تعالى « إنْ أتّبِعُ إلاّ ما يوحَى إليّ » .

وليس المراد من الأمر بالاتّباع الأمرُ باتّباع أوامر القرآن ونواهيه مطلقا، لأنّه لا مناسبة له بهذا السّياق ، وفي الإتيان بلفظ « ربّك » دون اسم الجلالة تأنيس للرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – وتلطّف معه .

وجملة « لا إلـه إلاّ هو » معترضة،والمقصود منها إدماج التّذكير بالوحدانيّة لزيادة تقـرّرها وإغاظة المشركين .

والمراد بالإعراض عن المشركين الإعراض عن مكابرتهم وأذاهم لا الإعراض عن دعوتهم، فإنّ الله لم يأمر رسوله – صلّى الله عليه وسلّم – بقطع الدّعوة لأي صنف من النّاس ، وكلّ آية فيها الأمر بالإعراض عن المشركين فإنّما هو إعراض عن أقوالهم وأذاهم، ألا ترى كلّ آية من هذه الآيات قد تلتْها آيات كثيرة تدعو المشركين إلى الإسلام والإقلاع عن الشّرك كقوله تعالى في سورة النّساء « فأعرض عنهم وعِظْهُم » وقد تقدّم .

وقوله « ولو شاء الله ما أشركوا » عطف على جملة « وأعرض عن المشركين ». وهذا تلطّف مع الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – وإزالة لما يلقاه من الكَدَر من استمرارهم على الشّرك وقلّة إغناء آيات القرآن ونُذُره في قلوبهم، فذكّره الله بأنّ الله قادر على أن يحوّل قلوبهم فتقبّل الإسلام بتكوين آخر ولكنّ الله أراد أن يحصل الإيمانُ ممّن يؤمن بالأسباب المعتادة في الإرشاد والاهتداء ليَميز الله الخبيثَ من الطيّب وتَظهرَ مراتب النّفوس في ميادين التلقّي ، فأراد الله أن تختلف النّفوس في الخير والشرّ اختلافا ناشئا عن اختلاف كيفيّات الخِلقة والخُلُق والنّشأة والقبول ، وعن مراتب اتّصال العباد بخالقهم ورجائهم منه . فالمشركون بلغوا إلى حَضيض الشّرك بأسباب ووسائلَ متسلسلة مترتّبة خَلْقية ، وخُلُقيّة ، واجتماعيّة ، تهيأت في أزمنة وأحوال هيّأتْها لهم ، فلمّا بَعَث الله إليهم المرشد كان إصغاؤهم إلى إرشاده متفاوتا على تفاوت صلابة عقولهم في الضّلال وعراقتهم فيه ، وعلى تفاوت إعداد نفوسهم للخير وجموحهم عنه ، ولم يجعل الله إيمان النّاس حاصلا بخوارق العادات ولا بتبديل خَلْق العقول ، وهذا هو القانون في معنى مثل هذه الآية ، فهذا معنى انتفاء مشيئة الله في هذا المقام المراد به تطمين قلب الرّسول – عليه الصّلاة والسّلام – وتذكيره بحقائق الأحوال وليس في مثل هذا عذر لهم

ولا لامثالهم من العصاة ، ولذلك ردّ الله عليهم الاعتذار بمثل هذا في قوله في الآية الآتية « سيقول الّذين أشركوا لو شاءَ الله ما أشْرَكْنا ولا آباؤنا ولا حَرّمنا من شيء كذلك كذّب الّذين من قبلهم حتّى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » الآية . وفي قوله « وقالوا لو شاء الرّحمان ما عَبَدْناهم ما لهم بذلك من علم إنْ هم إلاّ يخرصون » في سورة فصلت، لأنّ هذه حقيقة كاشفة عن الواقع لا تصلح عذرا لمن طلب منهم أن لا يكونوا في عداد الّذين لم يشأ الله أن يرشدهم، قال تعالى « أولئك الّذين لم يرد الله أن يطهّر قلوبهم » .

ومفعول المشيئة محذوف دلّ عليه جواب (لو) على الطّريقة المعروفة. والتّقدير : ولو شاء الله عدمَ إشراكهم ما أشركوا. وتقدّم عند قولهِ تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » في هذه السّورة .

وقوله « وما جعلناك عليهم حفيظا » تذكير وتسلية ليزيح عنه كرب إعراضهم عن الإسلام لأنّ ما يحصل له من الكدر لإعراض قومه عن الإسلام يجعل في نفسه انكسارا كأنّه انكسار من عُهد إليه بعمل فلم يتَسنّ له ما يريده من حسن القيام ، فذكّره الله تعالى بأنّه قد أدّى الامانة وبلّغ الرّسالة وأنّه لم يبعثه مُكرها لهم ليأتي بهم مسلمين ، وإنّما بعثه مبلّغا لرسالته فمن آمن فلنفسه ومن كفر فعليها .

والحفيظ : القيّم الرّقيب ، أي لم نجعلك رقيبا على تحصيل إيمانهم فلا يهمّنك إعراضهم عنك وعدم تحصيل ما دعوتَهم إليه إذ لا تَبِعة عليك في ذلك ، فالخبر مسوق مساق التّذكير والتسلية ، لا مساقَ الإفادة لانّ الرّسول — عليه الصّلاة والسّلام — يعلم أنّ الله ما جعله حفيظا على تحصيل إسلامهم إذ لا يجهل الرّسولُ ما كلّف به.

وكذلك قوله « وما أنت عليهم بوكيل » تهوين على نفس الرّسول — عليه الصّلاة والسّلام — بطريقة التّذكير لينتفي عنه الغمّ الحاصل له من عدم إيمانهم.

فإن أريد ما أنت بوكيل منّاً عليهم كان تتميما لقوله « وما أرسلناك عليهم حفيظا » ؛ وإنْ أريد ما أنتَ بوكيل منهم على تحصيل نفعهم كان استيعابا لنفي أسباب التّبعة عنه في عدم إيمانهم، يقول : ما أنت بوكيل عليهم وكّلوك لتحصيل منافعهم كإيفاء الوكيل بما وكّله عليه موكّله، أي فلا تَبِعة عليك منهم ولا تقصير لانتفاء سببي التّقصير إذ ليس مقامك مقام حفيظ ولا وكيل. فالخبر أيضا مستعمل في التّذكير بلازمه لا في حقيقته من إفادة المخبر به؛ وعلى كلا المعنيين لا بدّ من تقدير مضاف في قوله « عليهم »، أي على نفعهم .

والجمع بين الحفيظ والوكيل هنا في خبرين يؤيّد ما قلناه آنفا في قوله تعالى « وما أنا عليكم بحفيظ » . من الفرق بين الوكيل والحفيظ فاذْكُره .

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ 108

عطف على قوله « وأعرض عن المشركين » يزيد معنى الإعراض المأمور به بيانا ، ويحقّق ما قلناه أن ليس المقصود من الإعراض ترك الدّعوة بل المقصود الإغضاء عن سبابهم وبذيء أقوالهم مع الدّوام على متابعة الدّعوة بالقرآن ، فإنّ النّهي عن سبّ أصنامهم يؤذن بالاسترسال على دعوتهم وإبطال معتقداتهم مع تجنّب المسلمين سبّ ما يدعونهم من دون الله .

والسبّ : كلام يدلّ على تحقير أحد أو نسبته إلى نقيصة أو معرّة، بالباطل أو بالحقّ، وهو مرادف الشّتم. وليس من السبّ النسبةُ إلى خطإ في الرّأي أو العمل، ولا النّسبة إلى ضلال في الدّين إن كان صدر من مخالف في الدّين .

والمخاطب بهذا النّهي المسلمون لا الرّسول — صلّى الله عليه وسلّم — لأنّ

الرّسول لم يكن فحّاشا ولا سبّابا لأنّ خُلقه العظيم حائل بينه وبين ذلك ، ولأنّه يدعوهم بما ينزل عليه من القرآن فإذا شاء الله تركه من وحيه الّذي ينزله ، وإنّما كان المسلمون لغيرتهم على الإسلام ربّما تجاوزوا الحدّ ففرطت منهم فرطات سبّوا فيها أصنام المشركين .

روى الطّبري عن قتادة قال « كان المسلمون يسبّون أوثان الكفّار فيردّون ذلك عليهم فنهاهم الله أن يستسبّوا لربّهم ». وهذا أصحّ ما روي في سبب نزول هذه الآية وأوفقُه بنظم الآية . وأمّا ما روى الطّبري عن عليّ بن أبي طلحة عن ابن عبّاس أنّه لمّا نزل قوله تعالى « إنّكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم » قال المشركون : لئن لم تنته عن سبّ آلهتنا وشتمها لنهجُوَنّ إلهك »، فنزلت هذه الآية في ذلك، فهو ضعيف لأنّ عليّ بن أبي طلحة ضعيف وله منكرات ولم يلق ابن عبّاس. ومن البعيد أن يكون ذلك المراد من النّهي في هذه الآية ، لأنّ ذلك واقع في القرآن فلا يناسب أن ينهى عنه بلفظ «ولا تسُبّوا» وكان أن يقال : ولا تجهروا بسبّ الّذين يَدْعون من دون الله مثلا . كما قال في الآية الأخرى « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا ». وكذا ما رواه عن السدّي أنّه لمّا قربت وفاة أبي طالب قالت قريش : ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابنَ أخيه عنّا فإنّا نستحيي أن نقتله بعد موته ، فانطلق نفر من سادتهم إلى أبي طالب وقالوا : أنت سيّدنا، وخاطبوه بما راموا، فدعا أبو طالب رسولَ الله — صلّى الله عليه وسلّم — فقال له : هؤلاء قومك وبنو عمّك يريدون أن تدَعهم وآلهتَهم ويدَعوك وإلهَك، وقالوا : لتكُفنّ عن شتمك آلهتنا أو لنشتمنّك ولنشتمنّ من يأمُرك. ولم يقل السدّي أنّ ذلك سبب نزول هذه الآية ولكنّه جعله تفسيرا للآية، ويرد عليه ما أوردناه على ما روي عن عليّ بن أبي طلحة .

قال الفخر : ههنا إشكالان هما : أنّ النّاس اتّفقوا على أنّ سورة الأنعام

نزلت دفعة واحدة فكيف يصحّ أن يقال : إنّ سبّب نزول هذه الآية كذا، وأنّ الكفّار كانوا مقرّين بالله تعالى وكانوا يقولون : عبدنا الأصنام لتكون شفعاء لنا عند الله فكيف يعقل إقدامُ الكفّار على شتم الله تعالى آ هـ .

وأقول يدفع الإشكال الأوّل أنّ سبب النّزول ليس يلزم أن يكون مقارنا للنّزول فإنّ السّبب قد يتقدّم زمانه ثمّ يشار إليه في الآية النّازلة فتكون الآية جوابا عن أقوالهم. وقد أجاب الفخر بمثل هذا عند قوله تعالى « ولو أنّنا نزّلنا إليهم الملائكة » الآية. ويدفع الإشكال الثّاني أنّ المشركين قالوا لئن لم تنته عن سبّ آلهتنا لنهجونّ إلهك، ومعناه أنّهم ينكرون أنّ الله هو إلهه ولذلك أنكروا الرّحمان « وإذا قيل لهم اسجدوا للرّحمان قالوا وما الرّحمان أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا ». فهم ينكرون أنّ الله أمره بذمّ آلهتهم لأنّهم يزعمون أنّ آلهتهم مقرّبون عند الله، وإنّما يزعمون أنّ شيطانا يأمر النّبيء ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بسبّ الأصنام، ألا ترى إلى قول امرأة منهم لمّا فتَر الوحي في ابتداء البعثة : ما أرى شيطانه إلاّ ودّعه، وكان ذلك سبب نزول سورة الضّحى .

وجواب الفخر عنه « بأنّ بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أنّ المراد أنّهم يشتمون الرّسول ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ فأجرى الله شتم الرّسول مجرى شتم الله كما في قوله تعالى « إنّ الّذين يبايعونك إنّما يبايعون الله » آ هـ . فإنّ في هذا التّأويل بُعدا لا داعي إليه .

والوجه في تفسير الآية أنّه ليس المراد بالسبّ المنهي عنه فيها ما جاء في القرآن من إثبات نقائص آلهتهم ممّا يدلّ على انتفاء إلهيتها، كقوله تعالى « أولئك كالأنعام بل هم أضلّ » في سورة الأعراف . وأمّا ما عداه من نحو قوله تعالى « ألهم أرجل يمشون بها » فليس من الشّتم ولا من السبّ لأنّ ذلك من طريق الاحتجاج وليس تصدّيا للشّتم ، فالمراد في الآية ما يصدر من بعض المسلمين من كلمات الذمّ والتّعبير لآلهة المشركين، كما روي في السيرة أنّ عُروة بن مسعود الثّقفي جاء رسولا من أهل مكّة إلى رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يومَ الحديبيّة فكان من جملة ما قاله « وأيم الله لكأنّي

بهؤلاء (يعني المسلمين) قد انكشفوا عنك »، وكان أبو بكر الصدّيق حاضرا، فقال له أبو بكر « امصُصْ بَظْر اللاّت » إلى آخر الخبر .

ووجه النّهي عن سبّ أصنامهم هو أنّ السبّ لا تترتّب عليه مصلحة دينيّة لأنّ المقصود من الدّعوة هو الاستدلال على إبطال الشّرك وإظهار استحالة أن تكون الأصنام شركاء لله تعالى، فذلك هو الّذي يتميّز به الحقّ عن الباطل، وينهض به المحقّ ولا يستطيعه المبطل ، فأمّا السبّ فإنّه مقدور للمحقّ وللمبطل فيظهر بمظهر التّساوي بينهما . وربّما استطاع المبْطل بوقاحته وفحشه ما لا يستطيعه المحقّ، فيلوح للنّاس أنّه تغلّب على المحقّ. على أنّ سبّ آلهتهم لمّا كان يُحمي غيظهم ويزيد تصلّبهم قد عادَمُنافيا لمراد الله من الدّعوة، فقد قال لرسوله – عليه الصّلاة والسّلام – « وجادلهم بالّتي هي أحسن»، وقال لموسى وهارون – عليهما السّلام – « فقولا له قولا ليّنا »، فصار السبّ عائقا عن المقصود من البعثة، فتمحّض هذا السبّ للمفسدة ولم يكن مشوبا بمصلحة . وليس هذا مثل تغيير المنكر إذا خيف إفضاؤه إلى مفسدة لأنّ تغيير المنكر مصلحة بالذّات وإفضاؤه إلى المفسدة بالعَرض. وذلك مَجال تتردّد فيه أنظار العلماء المجتهدين بحسب الموازنة بين المصالح والمفاسد قوّة وضعفا ، وتحقّقا واحتمالا . وكذلك القول في تعارض المصالح والمفاسد كلّهـا .

وحكم هذه الآية محكم غير منسوخ. قال القرطبي : قال العلماء : حكمها باق في هذه الأمّة على كلّ حال ، فمتى كان الكافر في منعة وخيف أنّه إنْ سبّ المسلمون أصنامه أو أمور شريعتّه أن يَسُبّ هو الإسلام أو النّبيء – عليه الصّلاة والسّلام – أو اللهَ عزّ وجلّ لم يحلّ للمسلم أن يسبّ صُلبانهم ولا كنائسهم لأنّه بمنزلة البعث على المعصيّة آه، أي على زيادة الكفر. وليس من السبّ إبطال ما يخالف الإسلام من عقائدهم في مقام المجادلة ولكنّ السبّ أن نباشرهم في غير مقام المناظرة بذلك ، ونظير هذا ما قاله علماؤنا فيما يصدر

من أهل الذّمة من سبّ الله تعالى أو سبّ النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بأنّهم إن صدر منهم ما هو من أصول كفرهم فلا يعدّ سبّا وإن تجاوزوا ذلك عدّ سبّا، ويعبّر عنها الفقهاء بقولهم « مَا به كَفر وغير ما به كفر » .

وقد احتجّ علماؤنا بهذه الآية على إثبات أصل من أصول الفقه عند المالكيّة، وهو الملقّب بمسألة سَدّ الذّرائع . قال ابن العربي « منع الله في كتابه أحدا أن يفعل فعلا جائزا يؤدّي إلى محظور ولأجل هذا تعلّق علماؤنا بهذه الآية في سدّ الذّرائع وهو كلّ عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصّل به إلى محظور» . وقال في تفسير سورة الأعراف عند قوله تعالى « وسْئلهم عن القرية التّي كانت حاضرة البحر إذْ يعدون في السّبت »: قال علماؤنا : هذه الآية أصل من أصول إثبات الذّرائع التّي انفرد بها مالك — رضي الله عنه — وتابعه عليها أحمد في بعض رواياته وخفيت على الشّافعي وأبي حنيفة — رضي الله عنهما — مع تبحّرهما في الشّريعة ، وهو كلّ عمل ظاهر الجواز يتوصّل به إلى محظور آهـ . وفَسّر المازري في باب بيوع الآجال من شرحه للتّلقين سَدّ الذّريعة بأنّه منع ما يجوز لئلاّ يتطرّق به إلى ما لايجوز آهـ. والمراد : سدّ ذرائع الفساد ، كما أفصح عنه القرافي في تنقيح الفصول وفي الفرق الثّامن والخمسين فقال : الذّريعة : الوسيلة إلى الشّيء. ومعنى سدّ الذّرائع حسم مادّة وسائل الفساد. وأجمعت الأمّة على أنّ الذّرائع ثلاثة أقسام : أحدها معتبر إجماعا كحفر الآبار في طرق المسلمين وإلقاء السمّ في أطعمتهم وسبّ الأصنام عند من يُعلم من حاله أنّه يسبّ الله تعالى حينئذ . وثانيها مُلغًى إجماعا كزراعة العنب فإنّها لا تمنع لخشيّة الخمر، وكالشركة في سكنى الدّور خشية الزّنا . وثالثها مختلف فيه كبيوع الآجال، فاعتبر مالك — رضي الله عنه — الذّريعة فيها وخالفه غيره آهـ . وعَنَى بالمخالف الشّافعي وأبا حنيفة — رضي الله عنهما — .

وهذه القاعدة تندرج تحت قاعدة الوسائل والمقاصد ، فهذه القاعدة

شعبة من قاعدة إعطاء الوسيلة حكم المقصد خاصّة بوسائل حصول المفسدة. ولا يختلف الفقهاء في اعتبار معنى سدّ الذّرائع في القسم الّذي حكى القرافي الإجماع على اعتبار سدّ الذّريعة فيه. وليس لهذه القاعدة عنوان في أصول الحنفيّة والشّافعيّة، ولا تعرّضوا لها بإثبات ولا نفي، ولم يذكرها الغزالي في المستصفى في عداد الأصول الموهومة في خاتمة القطب الثّاني في أدلّة الأحكــام .

و « عَـــدْوًا » — بفتح العين وسكون الدّال وتخفيف الواو — في قراءة الجمهور، وهو مصدر بمعنى العدوان والظلم، وهو منصوب على المفعوليّة المطلقة لـ « يسبّوا » لأنّ العدو هنا صفة للسبّ، فصحّ أن يحلّ محلّه في المفعوليّة المطلقة بيانا لنوعه. وقرأ يعقوب «عُدُوًّا» — بضمّ العين والدّال وتشديد الواو — وهو مصدر كــالعَدْو .

ووصفُ سبّهم بأنّه عَدْو تعريض بأنّ سبّ المسلمين أصنامَ المشركين ليس من الاعتداء، وجعل ذلك السبّ عدوا سواء كان مرادا به الله أم كان مرادا به من يأمر النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بما جاء به لأنّ الّذي أمر النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بما جاء به هو في نفس الأمر اللهُ تعالى فصادفوا الاعتداء على جلاله .

وقوله «بغير علم» حال من ضمير «يسبّوا»، أي عن جهالة، فهم لجهلهم بالله لا يزعهم وازع عن سبّه، ويسبّونه غير عالمين بأنّهم يسبّون الله لأنّهم يسبّون مَن أمر محمّدا — صلّى الله عليه وسلّم — بما جاء به فيصادف سبّهم سبّ الله تعالى لأنّه الّذي أمره بما جاء به .

ويجوز أن يكون «بغير علم» صفة لـ « عَدْوًا » كاشفة، لأنّ ذلك العدو لا يكون إلاّ عن غير علم بعظم الجرم الّذي اقترفوه ، أو عن علم بذلك لكن حالة إقدامهم عليه تشبه حالة عدم العلم بوخامة عاقبته .

وقوله «كذلك زيّنّا لكلّ أمّة عَمَلهم» معناه كتزييننا لهؤلاء سُوء عملهم زَيَّنَّا لكلّ أمّة عملهم، فالمشار إليه هو ما حكاه الله عنهم بقوله «وجعلوا لله شركاء الجنّ – إلى قوله – فيسبّوا الله عدوا بغير علم». فإنّ اجتراءهم على هذه الجرائم وعماهم عن النّظر في سوء عواقبها نشأ عن تزيينها في نفوسهم وحسبانهم أنّها طرائق نفع لهم ونجاة وفوز في الدّنيا بعناية أصنامهم. فعلى هذه السنّة وبمماثل هذا التّزيين زيّن الله أعمال الأمم الخالية مع الرّسل الّذين بُعثوا فيهم فكانوا يُشاكسونهم ويعصون نصحهم ويجترئون على ربّهم الّذي بعثهم إليهم، فلمّا شبّه بالمشار إليه تزييننا علِم السّامع أنّ ما وقعت إليه الإشارة هو من قبيل التّزيين . وقد جرى اسم الإشارة هنا على غير الطّريقة الّتي في قوله «وكذلك جعلناكم أمّة وسطا» ونظائره ، لأنّ ما بعده يتعلّق بأحوال غير المتحدّث عنهم بل بأحوال أعمّ من أحوالهم . وفي هذا الكلام تعريض بالتوعّد بأن سيحلّ بمشركي العرب من العذاب مثلُ ما حلّ بأولئك في الدّنيا .

وحقيقة تزيين الله لهم ذلك أنّه خلقهم بعقول يَحْسُن لديها مثلُ ذلك الفعل، على نحو ما تقدّم في قوله تعالى «ولو شاء الله ما أشركوا». وذلك هو القانون في نظائره .

والتّزيين تفعيل من الزّيْن، وهو الحُسن ؛ أو من الزّينة، وهي ما يتحسّن به الشّيء . فالتّزيين جعل الشّيء ذا زينة أو إظهاره زيْنا أو نسبته إلى الزّيْن . وهو هنا بمعنى إظهاره في صورة الزّين وإن لم يكن كذلك، فالتّفعيل فيه للنّسبة مثل التّفسيق. وفي قوله «ولكنّ الله حبّب إليكم الإيمان وَزَيَّنه في قلوبكم» بمعنى جعله زينا، فالتّفعيل للجعل لأنّه حسَن في ذاته .

ولما في قوله «كذلك زيّنّا لكلّ أمّة عملهم» من التّعريض بالوعيد بعذاب الأمم عقّب الكلام بـ«ثُمّ» المفيدة التّرتيب الرّتبي في قوله «ثمّ إلى ربّهم مرجعهم فينبّئهم بما كانوا يعملون»، لأنّ ما تضمّنته الجملة المعطوفة

بـ«ثُمّ» أعظم ممّا تضمّنته المعطوفُ عليها، لأنّ الوعيد الّذي عُطفت جملته بـ«ثمّ» أشدّ وأنكى فإنّ عذاب الدّنيا زائل غير مؤيّد. والمعنى وأعظم من ذلك أنّهم إلى الله مرجعهم فيحاسبهم . والعدول عن اسم الجلالة إلى لفظ «ربّهم» لقصد تهويل الوعيد وتعليل استحقاقه بأنّهم يرجعون إلى مالكهم الذي خلقهم فكفروا نعمه وأشركوا به فكانوا كالعبيد الآبقين يطوّفون ما يطوفوّن ثمّ يقعون في يد مالكهم .

والإنباء : الإعلام، وهو توقيفهم على سوء أعمالهم. وقد استعمل هنا في لازم معناه، وهو التّوبيخ والعقاب، لأنّ العقاب هو العاقبة المقصودة من إعلام المجرم بجرمه . والفاء للتّفريع عن المرّجِع مؤذنة بسرعة العقاب إثر الرّجوع إليه .

﴿ وَأَقْسَمُواْ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَـٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ 109

عطفت جملة «وأقسموا» على جملة «اتَّبِعْ ما أوحِيَ إليك من ربّك» الآية . والضّمير عائد إلى القوم في قوله «وكذّب به قومك وهو الحقّ» مثل الضّمائر الّتي جاءت بعد تلك الآية ومعنى «لئن جاءتهم آية» آية غيرُ القرآن . وهذا إشارة إلى شيء من تعلّلاتهم للتمادي على الكفر بعد ظهور الحجج الدّامغة لهم، كانوا قد تعلّلوا به في بعض تورّكهم على الإسلام. فروى الطّبري وغيره عن مجاهد، ومحمّد بن كعب القُرظِي، والكلبي، يزيد بعضهم على بعض : أنّ قريشا سألوا رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ آية مثل آية موسى ــ عليه السّلام ــ إذ ضرب بعصاه الحجر فانفجرت منه العيون ، أو مثل آية صالح ، أو مثل آية عيسى ــ عليهم السّلام ــ، وأنّهم قالوا لمّا

سمعوا قوله تعالى « إنْ نشأ ننزّل عليهم من السّماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين » أقسموا أنّهم إن جاءتهم آية كما سألوا أو كما تُوُعدوا ليوقِنُنّ أجمعون ، وأنّ رسول الله – عليه الصلاة والسّلام – سأل الله أن يأتيهم بآية كما سألوا، حرصا على أن يؤمنوا . فهذه الآية نازلة في ذلك المعنى لأنّ هذه السّورة جمعت كثيرا من أحوالهم ومحاجّاتهم .

والكلام على قوله « وأقسموا بالله جهد أيمانهم » هو نحو الكلام على قوله في سورة العقود « أهؤلاء الّذين أقسموا بالله جهد أيمانهم » .

والأيمان تقدّم الكلام عليها عند قوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللّغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » في سورة البقرة .

وجملة « لئن جاءتهم آية » إلخ مبيّنة لجملة«وأقسموا بالله » .

واللاّم في « لئن جاءتهم آية » موطّئة للقسم، لأنّها تدلّ على أنّ الشّرط قد جعل شَرطا في القسم فتدلّ على قَسَم محذوف غالبا ، وقد جاءت هنا مع فعل القسم لأنّها صارت ملازمة للشّرط الواقع جوابا للقسم فلم تنفكّ عنه مع وجود فعل القسم . واللاّم في « ليومننّ بها » لام القسم ، أي لام جوابه .

والمراد بالآية ما اقترحوه على الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – يَعنُون بها خارق عادة تدلّ على أنّ الله أجاب مقترحهم ليصدّق رسوله – عليه الصلاة والسّلام –، فلذلك نُكّرت « آية »، يعني : أيّةَ آيةٍ كانت من جنس ما تنحصر فيه الآيات في زعمهم .

ومجيء الآية مستعار لظهورها لأنّ الشّيء الظّاهر يشبه حضور الغائب فلذلك يستعار له المجيء .

وتقدّم بيان معنى الآية واشتقاقها عند قوله تعالى « والّذين كفروا وكذّبوا بآياتنا أولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون » في سورة البقرة .

ومعنى كون الآيات عند الله أنّ الآيات من آثار قدرة الله وإرادته، فأسباب إيجاد الآيات من صفاته، فهو قادر عليها، فلأجل ذلك شُبّهت بالأمور المدّخرة عنده، وأنّه إذا شاء إبرازَها أبرزها للنّاس ، فكلمة « عند » هنا مجاز. استعمل اسم المكان الشّديد القُرب في معنى الاستبداد والاستئثار مجازا مرسلا، لأنّ الاستئثار من لوازم حالة المكان الشّديد القرب عرفا، كقوله تعالى « وعنده مفاتح الغيب » .

والحصر بـ « إنّما » ردّ على المشركين ظنّهم بأنّ الآيات في مقدور النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – إن كان نبيئا فجعلوا عدم إجابة النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – اقتراحَهم آية أمارة على انتفاء نبوءته ، فأمره الله أن يجيب بأنّ الآيات عند الله لا عند الرّسول – عليه الصّلاة والسّلام –، والله أعلم بما يُظهره من الآيات .

وقوله « وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » قرأ الأكثر(أنّها) – بفتح همزة «أنّ» –. وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وخلَف،وأبو بكر عن عاصم في إحدى روايتين عن أبي بكر – بكسر همزة (إنّ) – .

وقرأ الجمهور « لا يؤمنون » – بياء الغيبة –. وقرأه ابن عامر، وحمزة، وخلف – بتاء الخطاب –، وعليه فالخطاب للمشركين .

وهذه الجملة عقبة حَيرة للمفسّرين في الإبانه عن معناها ونظمها ولْنَأت على ما لاح لنا في موقعها ونظمها وتفسير معناها ، ثمّ نعقّبه بأقوال المفسّرين . فالّذي يلوح لي أنّ الجملة يجوز أن تكون الواو فيها واوَ العطف وأن تكون واو الحال .

فأمّا وجه كونها واو العطف فأن تكون معطوفة على جملة « إنّما الآيات عند الله » كلام مستقلّ،وهي كلام مستقلّ وجّهه الله إلى المؤمنين،وليست من القول المأمور به النّبيءُ – عليه الصّلاة والسّلام – بقوله تعالى « قل إنّما الآيات عند الله » .

والمخاطب بـ «يشعركم» الأظهر أنّه الرّسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ والمؤمنون، وذلك على قراءة الجمهور قوله « لا يؤمنون » ــ بياء الغيبة ــ. والمخاطب بـ« يشعركم » المشركون على قراءة ابن عامر، وحمزة، وخلف « لا تؤمنون » ــ بتاء الخطاب ــ، وتكون جملة «وما يشعركم» من جملة ما أمر الرّسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ أن يقوله في قوله تعالى « قل إنّما الآيات عند الله » .

«و"ما» استفهامية مستعملة في التّشكيك والإيقاظ، لئلاّ يغرّهم قَسم المشركين ولا تروجَ عليهم ترّهاتهم ، فإن كان الخطاب للمسلمين فليس في الاستفهام شيء من الإنكار ولا التّوبيخ ولا التّغليظ إذ ليس في سياق الكلام ولا في حال المسلمين فيما يؤثر من الأخبار ما يقتضي إرادة توبيخهم ولا تغليطهم، إذ لم يثبت أنّ المسلمين طمعوا في حصول إيمان المشركين أو أنّ يجابُوا إلى إظهار آية حسب مقترحهم ، وكيف والمسلمون يقرأون قوله تعالى « إنّ الّذين حقّت عليهم كلمات ربّك لا يؤمنون ولو جاءتهم كلّ آية » وهي في سورة يونس وهي نازلة قبل سورة الأنعام ، وقد عرف المسلمون كذب المشركين في الدّين وتلوّنهم في اختلاق المعاذير . والمقصود من الكلام تحقيق ذلك عند المسلمين ، وسيق الخبر بصيغة الاستفهام لأنّ الاستفهام من شأنه أن يهيّءَ نفس السامع لطلب جواب ذلك الاستفهام فيتأهّب لوعي ما يرد بعده .

والإشعار : الإعلام بمعلوم من شأنه أن يخفَى ويَدِقّ. يقال : شَعَر فلان بكذا، أي علمه وتفطّن له، فالفعل يقتضي متعلّقا به بعد مفعوله ويتعيّن أن قوله « أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » هو المتعلّق به، فهو على تقدير باء الجرّ. والتّقدير : بأنّها إذا جاءت لا يؤمنون، فحذف الجارّ مع (أنّ) المفتوحة حذف مطّرد .

وهمزة (أنّ) مفتوحة في قراءة الجمهور . والمعنى أمُشْعِر يُشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون، أي بعدم إيمانهم .

فهذا بيان المعنى والتّركيب، وإنّما العقدة في وجود حرف النّفي من قوله « لا يؤمنون » لأنّ « ما يشعركم » بمعنى قولهم : ما يدريكم، ومعتاد الكلام في نظير هذا التّركيب أن يجعل متعلّق فعل الدّراية فيه هو الشّيء الّذي شأنُه أن يَظُنّ المخاطبُ وقوعَه، والشّيء الّذي يُظَنّ وقوعُه في مثل هذا المقام هو أنّهم يُؤمنون لأنّه الّذي يقتضيه قسمهم « لئن جاءتهم آية ليؤمننّ » فلمّا جعل متعلّق فعل الشّعور نفيَ إيمانهم كان مُتعلّقا غريبا بحسب العرف في استعمال نظير هذا التّركيب .

والّذي يقتضيه النّظر في خصائص الكلام البليغ وفروقه أن لا يقاس قوله « وما يُشعركم » على ما شاع من قول العرب « ما يُدريك »، لأنّ تركيب ما يدريك شاع في الكلام حتّى جرى مجرى المثل باستعمالٍ خاصّ لا يكادون يخالفونه كما هي سُنّة الأمثال أن لا تغيّر عمّا استعملت فيه ، وهو أن يكون اسم (ما) فيه استفهاما إنكاريا، وأن يكون متعلّق يُدريك هو الأمر الّذي ينكره المتكلّم على المخاطب. فلو قسنا استعمال « ما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » على استعمال (ما يدريكم) لكان وجود حرف النّفي منافيا للمقصود، وذلك مثار تردّد علماء التّفسير والعربيّة في محمل « لا » في هذه الآية . فأمّا حين نتطلّب وجه العدول في الآية عن استعمال تركيب (ما يدريكم) وإلى إيثار تركيب « ما يشعركم » فإنّنا نعلم أنّ ذلك العدول لمراعاة خصوصيّة في المعدول إليه بأنّه تركيب ليس متّبعا فيه طريق مخصوص في الاستعمال، فلذلك فهو جار على ما يسمح به الوضع والنظمُ في استعمال الأدواتِ والأفعالِ ومفاعيلها ومتعلّقاتها (1) .

---

(1) اعلم أن قولهم مايدريك له ثلاثة استعمالات أحدها أن يكون مرادا به (الرد) على المخاطب فى ظن يظنه فيقال له ما يدريك أنه كذا فيجعل متعلق فعل الدراية هو الظن الذى يريد المتكلم رده على المخاطب وهذا الاستعمال يجرى فيه تركيب ما يدريك وما ادراك وما تصرف منهما مجرى المثل فلا يغير عن استعماله ، ويكون الاستفهام فيه انكاريا ، ويلزم ان يكون متعلق الدراية على نحو ظن المخاطب من

فلنحمل اسم الاستفهـام هنا على معنى التّنبيه والتشكيك في الظنّ، ونحمل فعل « يشعركم » على أصل مقتضى أمثاله من أفعال العلم، وإذا كان كذلك كان نفي إيمان المشركين بإتيان آية وإثباتُه سواء في الفرض الّذي اقتضاه الاستفهام، فكان المتكلّم بالخيار بين أن يقول : إنّها إذا جاءت لا يؤمنون، وأن يقول : إنّها إذا جاءت يؤمنون . وإنّما أوثر جانب النفي للإيماء إلى أنّه الطرف الرّاجح الّذي ينبغي اعتماده في هذا الظنّ .

هذا وجه الفرق بين التّركيبين. وللفروق في علم المعاني اعتبارات لا تنحصر ولا يَنبغي لصاحب علم المعاني غضّ النّظر عنها، وكثيرا ما بيّن عبد القاهر أصنافا منها فليُلحق هذا الفرق بأمثاله .

وإنْ أبَيْتَ إلاّ قياسَ « ما يشعركم » على (مَا يُدريكم) سواء، كما سلكه المفسّرون فاجعل الغالب في استعمال (ما يُدريك) هو مقتضى الظّاهر في استعمال «ما يُشعركم» واجعَل تعليق المنفي بالفعل جريا على خلاف مقتضى الظّاهر لنكتة ذلك الإيماء ويسهل الخطب . وأمّا وجه كون الواو في قوله « وما يشعركم » واو الحال فتكون «ما» نكرة موصوفة بجملة « يشعركم ». ومعناها شَيء موصوف بأنّه يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون . وهذا الشّيء هو ما سبق نُزوله من القرآن، مثل قوله تعالى « إنّ الّذين حقّت عليهم كلمات ربّك لا يؤمنون و لو جاءتهم كلّ آية » ، وكذلك ما جرّبوه من تلوّن المشركين في التفصّي من ترك دين آبائهم ، فتكون الجملة حالا ، أي والحال أنّ القرآن والاستقراء أشعركم بكذبهم فلا تطمعوا في إيمانهم لو جاءتهم آية ولا في صدق أيْمانهم، قال تعالى « إنّهم لا أيْمان لهم » . وإنّي لأعجب كيف غاب عن المفسّرين هذا الوجه من جعل «ما» نكرة موصوفة في حين أنّهم تطرّقوا إلى ما هو أغرب من ذلك .

إثبات أو نفي نحو ما يدريك أنه يفعل وما يدريك أنه لا يفعل. ثانيها أن يرد بعد فعل الدراية حرف الرجاء نحو : ما يدريك لعله يزكى ، اذا كان المخاطب غافلا عن ظنه وهو الاستعمال الذى على مثله خرج الخليل قوله تعالى : « وما يشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون » بناء على ترادف فعل يشعركم وفعل يدريكم . ثالثها نحو وما ادراك ما القارعة ، مما وقع بعده (ما) الاستفهامية لقصد التهويل .

فإذا جعل الخطاب في قوله « وما يشعركم » خطابا للمشركين ، كان الاستفهام للإنكار والتّوبيخ ومتعلّق فعل «يشعركم» محذوفا دلّ عليه قوله « لئن جاءتهم آية ». والتّقدير : وما يشعركم أنّنا نأتيكم بآية كما تريدون.

ولا نحتاج إلى تكلّفات تكلّفها المفسّرون، ففي الكشّاف : أنّ المؤمنين طمعوا في إيمان المشركين إذا جاءتهم آية وتمنّوا مجيئها فقال الله تعالى: وما يدريكم أنّهم لا يؤمنون ، أي أنّكم لا تدرون أنّي أعلم أنّهم لا يؤمنون . وهو بناء على جعل « ما يشعركم » مساويا في الاستعمال لقولهم « ما يدريك » .

وروى سيبويه عن الخليل : أنّ قوله تعالى « أنّها » معناه لعلّها ، أي لعلّ آية إذا جاءت لا يؤمنون بها. وقال : تأتي (أنّ) بمعنى لعلّ، يريد انّ في لعلّ لغة تقول : لأنّ، بإبدال العين همزة وإبدال اللام الاخيرة نونا، وأنّهم قد يحذفون اللام الاولى تخفيفا كما يحذفونها في قولهم: علّك أن تفعل،فتصير (أنّ) أي (لعلّ). وتبعه الزمخشري وبعض أهل اللّغة، وأنشدوا أبياتا.

وعن الفرّاء، والكسائي، وأبي عليّ الفارسي : أنّ «لا» زائدة، كما ادّعوا زيادتها في قوله تعالى « وحرام على قرية أهلكناها أنّهم لا يرجعون » .

وذكر ابن عطيّة : أنّ أبا عليّ الفارسي جعل «أنّها» تعليلا لقوله « عند الله » أي لا يأتيهم بها لأنّها إذا جاءت لا يؤمنون ، أي على أن يكون « عند » كناية عن منعهم من الإجابة لما طلبوه .

وعلى قراءة ابن كثير، وأبي عمرو، ويعقوب، وخلف، وأبي بكر، في إحدى روايتين عنه « إنّها » — بكسر الهمزة — يكون استئنافا. وحذف متعلّق « يشعركم » لظهوره من قوله « لَيُؤْمِنُنّ بها ». والتّقدير : وما يشعركم بإيمانهم إنّهم لا يؤمنون إذا جاءت آية .

وعلى قراءة ابن عامر، وحمزة، وخلف — بتاء المخاطب —. فتوجيه قراءة خلف الّذي قرأ «إنّها» — بكسر الهمزة — ، أن تكون جملة « أنّها إذا جاءت »

الخ خطابا موجّها الى المشركين. وأمّا على قراءة ابن عامر وحمزة اللّذيْن قرآ « أنّها » - بفتح الهمزة - فأن يجعل ضمير الخطاب في قوله « وما يشعركم » موجّها إلى المشركين على طريقة الالتفات على اعتبار الوقف على « يشعركم ».

﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ١١٠﴾

يجوز أن يكون عطفا على جملة « أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » فتكون بيانا لقوله « لا يؤمنون »، أي بأن نعطّل أبصارَهم عن تلك الآية وعقولهم عن الاهتداء بها فلا يبصرُون ما تحتوى عليه الآية من الدّلائل ولا تفقه قلوبهم وجه الدّلالة فيتعطّل تصديقهم بها، وذلك بأن يحرمهم الله من إصلاح إدراكهم، وذلك أنّهم قد خُلقت عقولهم نابية عن العلم الصّحيح بما تهيّأ لها ذلك من انسلالها من أصول المشركين ، ومن نشأتها بين أهل الضّلال وتلقّي ضلالتهم ، كما بيّنتُه آنفا . فعبّر عن ذلك الحال المخالف للفطرة السّليمة بأنّه تقليب لعقولهم وأبصارهم، ولأنّها كانت مقلوبة عن المعروف عند أهل العقول السّليمة ، وليس داعي الشّرك فيها تقليبا عن حالة كانت صالحة لأنّها لم تكن كذلك حينا ، ولكنّه تقليب لأنّها جاءت على خلاف ما الشّأن أن تجيء عليه .

وضمير « به » عائد إلى القرآن المفهوم من قوله « لئن جاءتهم آية » فإنّهم عنوا آية غير القرآن .

والكاف في قوله « كما لم يؤمنوا به أوّل مرّة » لتشبيه حالة انتفاء إيمانهم بعد أن تجيئهم آية ممّا اقترحوا . والمعنى ونقلّب أيديهم وأبصارهم فلا يؤمنون بالآية الّتي تجيئهم مثلما لم يؤمنوا بالقرآن من قبلُ ، فتقليب أفئدتهم وأبصارهم على هذا المعنى يحصل في الدّنيا، وهو الخذلان.

ويجوز أن تكون جملة « ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم » مستأنفة والواو للاستئناف،

أو أن تكون معطوفة على جملة « لا يؤمنون » . والمعنى : ونحن نقلّب أفئدتهم وأبصارهم ، أي في نار جهنّم ، كناية عن تقليب أجسادهم كلّها . وخصّ من أجسادهم أفئدتهم وأبصارهم لأنّها سبب إعراضهم عن العبرة بالآيات، كقوله تعالى « سحروا أعيُن النّاس »، أي سحروا النّاسَ بما تُخيِّلُه لهم أعينهم .

والكاف في قوله « كما لم يؤمنوا به » على هذا الوجه للتّعليل كقوله « واذكروه كما هداكم » .

وأقول : هذا الوجه يناكده قوله « أوّل مرّة » إذ ليس ثمّة مرّتان على هذا الوجه الثّاني، فيتعيّن تأويل ,أوّل مرّة» بأنّها الحياة الاولى في الدّنيا .

والتّقليب مصدر قلّب الدالّ على شدّة قلب الشّيء عن حاله الأصليّة . والقلب يكون بمعنى جعل المقابل للنظر من الشيء غير مقابل، كقوله تعالى « فأصبح يُقلّب كفّيْه على ما أنفق فيها »، وقولهم : قَلَبَ ظَهْرَ المِجَن، وقريب منه قوله « قد نرى تقلّب وجهك في السّماء » ؛ ويكون بمعنى تغيير حالة الشيء إلى ضدّها لأنّه يشبه قلب ذات الشّيء .

والكاف في قوله « كما لم يؤمنوا به » الظّاهر أنّها للتّشبيه في محلّ حال من ضمير «لا يؤمنون»، و «ما» مصدريّة. والمعنى : لا يؤمنون مثل انتفاء إيمانهم أوّل مرّة . والضّمير المجرور بالباء عائد إلى القرآن لأنّه معلوم من السّياق كما في قوله « وكذّب به قومك »، أي أنّ المكابرة سجيّتهم فكما لم يؤمنوا في الماضي بآية القرآن وفيه أعظم دليل على صدق الرّسول — عليه الصّلاة والسّلام — لا يؤمنون في المستقبل بآية أخرى إذا جاءتهم. وعلى هذا الوجه يكون قوله « ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم » معترضا بالعطف بين الحال وصاحبها . ويجوز أن يجعل التّشبيه للتقليب فيكون حالا من الضّمير في « نقلّب »، أي نقلّب أفئدتهم وأبصارهم عن فطرة الأفئدة والأبصار كما قلّبناها فلم يؤمنوا به أوّل مرّة إذ جمحوا عن

الإيمان أوّلَ ما دعاهم الرّسول — عليه الصّلاة والسّلام — ، ويصير هذا التّشبيه في قوّة البيان للتّقليب المجعول حالا من انتفاء إيمانهم بأنّ سبب صدورهم عن الإيمان لا يزال قائما لأنّ الله حرمهم إصلاح قلوبهم .

وجوّز بعض المفسّرين أن تكون الكاف للتّعليل على القول بأنّه من معانيها، وخُرّج عليه قوله تعالى « واذكروه كما هداكم ». فالمعنى : نقلّب أفئدتهم لأنّهم عصوا وكابروا فلم يؤمنوا بالقرآن أوّلَ ما تحدّاهم، فنجعلُ أفئدتهم وأبصارهم مستمرّة الانقلاب عن شأن العقول والأبصار ، فهو جزاء لهم على عدم الاهتمام بالنّظر في أمر الله تعالى وبعثة رسوله، واستخفافهم بالمبادرة إلى التّكذيب قبل التّأمّل الصّادق .

وتقديم الأفئدة على الأبصار لأنّ الأفئدة بمعنى العقول، وهي محلّ الدّواعي والصّوارف، فإذا لاح للقلب بارق الاستدلال وجّه الحواس إلى الأشياء وتأمّل منها . والظّاهر أنّ وجه الجمع بين الأفئده والأبصار وعدم الاستغناء بالأفئدة عن الأبصار لأنّ الأفئدة تختصّ بإدراك الآيات العقليّة المحضة، مثل آية الأمّيّة وآيةِ الإعجاز . ولمّا لم تكفهم الآيات العقليّة ولم ينتفعوا بأفئدتهم لأنّها مقلّبة عن الفطرة وسألوا آيات مرئيّة مبصَرة ، كأنْ يرقى في السّماء وينزلَ عليهم كتابا في قرطاس ، أخبر الله رسوله — صلّى الله عليه وسلّم — والمسلمين بأنّهم لو جاءتهم آية مبصرة لَمَا آمنوا لأنّ أبصارهم مقلّبة أيضا مثل تقليب عقولهم .

وذُكّر « أوّل » مع أنّه مضاف الى «مرّة» إضافة الصفة الى الموصوف لأنّ أصل « أوّل » اسمُ تفضيل. واسم التّفضيل إذا أضيف إلى النّكرة تعيّن فيه الإفراد والتّذكير، كما تقول : خَديجَةُ أوّل النّساء إيمانا ولا تقول أولى النّساء .

والمراد بالمرّة مرّة من مَرّتَيْ مجيء الآيات، فالمرّة الأولى هي مَجيء القرآن ، والمرّة الثّانية هي مجيء الآية المقترحة ، وهي مرّة مفروضة .

« ونَذَرُهم » عطف على « نُقلّب ». فحُقّق أنّ معنى «نقلّب أفئدتهم» نتركها على انقلابها الّذي خلقت عليه، فكانت مملوءة طغيانا ومكابرة للحقّ، وكانت تصرف أبصارهم عن النّظر والاستدلال ، ولذلك أضاف الطّغيان إلى ضميرهم للدّلالة على تأصّله فيهم ونشأتهم عليه وأنّهم حرموا لين الأفئدة الّذي تنشأ عنه الخشيةُ والذّكرى .

والطّغيان والعَمَه تقدّما عند قوله تعالى « ويمُدّهم في طغيانهم يعمهون » في سورة البقرة .

والظّرفيّة من قوله « في طغيانهم » مجازية للدّلالة على إحاطة الطّغيان بهم، أي بقلوبهم . وجملة « ونذرهم » معطوفة على « نقلّب ». وجملة « يعمهون » حال من الضّمير المنصوب في قوله «ونذرهم » . وفيه تنبيه على أنّ العمه ناشيء عن الطّغيان .

سورة المائدة

ســـورة الانعـــام

